





GIOVANNI LEGHISSA

# INCORPORARE L'ANTICO

Filologia classica e invenzione della modernità



MIMESIS  
*Filosofie*

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste.

© 2007 – MIMESIS EDIZIONI

*Sede operativa e amministrativa*

Via Mario Pichi, 3 – 20143 Milano

*Telefono e fax:* +39 02 89403935

*E-mail:* [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)

*Sede legale*

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona (Udine)

*E-mail:* [info.mim@mim-c.net](mailto:info.mim@mim-c.net)

*Catalogo e sito Internet:* [www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

*Per urgenze:* +39 3474254976 / +39 3394884523

Tutti i diritti riservati

*Layout grafico della copertina a cura*

Marco Brollo / Mimesis Communication

*Sito internet:* [www.mim-c.net](http://www.mim-c.net)

ISBN 9788884836342

# INDICE

INTRODUZIONE	p. 11
I FRIEDRICH AUGUST WOLF E LA FONDAZIONE DELLA SCIENZA DELL'ANTICHITÀ	p. 25
II GOETHE E SCHILLER A WEIMAR OVVERO LA VIA TEDESCA ALLA CLASSICITÀ	p. 49
III LA RETORICA DELLA <i>KULTUR</i>	p. 77
IV LO STUDIO DEI CLASSICI COME BUON USO DELL'INUTILE	p. 97
V LA METODICA FILOLOGICA COME VIA D'ACCESSO ALL'ANTICHITÀ	p. 133
VI IL FILOLOGO E LA CERTEZZA DELLA STORIA	p. 155
VII IL CLASSICO, LA BELLEZZA E LA MORTE	p. 175
VIII FRIEDRICH NIETZSCHE E LA DECOSTRUZIONE DEL DISCORSO FILOLOGICO	p. 209
BIBLIOGRAFIA	p. 251



*a Tatiana*





Finora ognuno ha trovato negli antichi ciò di cui abbisognava,  
o che desiderava; principalmente se stesso.

F. Schlegel, *Frammenti dall'«Athenaeum»*, 119[151]

## RINGRAZIAMENTI

Innanzitutto vorrei ringraziare il *Jubiläumsfond* della *Österreichische Nationalbank*, grazie al cui finanziamento è stato possibile condurre una parte di queste ricerche.

Molte sono le persone con cui ho discusso le tesi esposte in questo libro e a cui va la mia gratitudine. Vorrei ringraziare Peter Kampits, Diego Lanza, Rita Lubiana, Andrea Orsucci, Pascal Payen, Fabio Polidori, Luca Taddio, Justus Ulbricht, il personale della Biblioteca Nazionale di Vienna e della Biblioteca dell'Università di Vienna. Un ringraziamento particolare va a Paola Giacomoni, che mi ha elargito preziosi consigli, e a Davide Zoletto, anche questa volta prodigo di incoraggiamenti nei momenti di difficoltà. Senza la pazienza e il pungolo della mia compagna, a cui questo libro è dedicato, non sarei mai riuscito a portare a termine il lavoro.

## INTRODUZIONE

Da molti decenni ormai il campo disciplinare dei saperi storico-culturali è attraversato da una questione centrale, ovvero dalla questione dell'alterità. In virtù di quest'ultima, è stato possibile interrogare la genesi della soggettività moderna attraverso modalità assai diverse rispetto a quelle tradizionali. Fino alla seconda metà del secolo XX, il soggetto moderno poteva essere pensato come il prodotto di uno sviluppo lineare. A partire da un modello interpretativo che aveva le sue origini nel pensiero dell'*Aufklärung* e dell'idealismo tedesco, la genesi della soggettività moderna veniva cioè pensata come progressiva autonomizzazione e autoemancipazione. Grazie all'apporto critico sia della scuola di Francoforte, sia di autori francesi come Lacan, Foucault, Lévinas, Derrida, Ricoeur o de Certeau, questo modello interpretativo si è rivelato in gran parte illusorio. Ciò che chiamiamo soggetto moderno in realtà è il prodotto di un complesso gioco di inclusioni ed esclusioni. Tale gioco di inclusioni ed esclusioni costruisce tanto il soggetto quanto ciò che si pone come alterità rispetto al soggetto stesso. La soggettività moderna esclude al di fuori del proprio spazio tutto ciò che non appartiene all'orizzonte dell'attualità. Non necessariamente tale esclusione comporta la creazione di uno spazio altro a cui viene attribuito il carattere dell'inferiorità. Ciò che viene escluso, da un lato, può essere ciò che non è conforme a un determinato ideale normativo, dall'altro può essere ciò che costituisce il luogo dell'origine – origine che avrà sempre delle connotazioni positive, in virtù delle quali l'originarietà si mescola all'originalità. Ma quest'esclusione avviene sempre all'interno di un quadro cognitivo che comporta anche l'inclusione dell'altro, ovvero di ciò che viene escluso. L'esclusione è infatti anche creazione dell'alterità: l'altro può acquistare un significato come elemento di una coppia di opposti solo dopo che il soggetto del dis-

corso ha predisposto un campo di visibilità in cui l'altro viene costruito in quanto altro. Non vi è dunque alterità al di fuori di tale campo discorsivo in cui l'altro viene costruito e reso visibile – ma allo stesso tempo non vi è soggetto se non in rapporto ad un'alterità che delimita il confine all'interno del quale il soggetto si pone come autore di un discorso vero sulla differenza tra il medesimo e l'altro.

Questa struttura del discorso moderno sull'altro si rende particolarmente perspicua se si considera il ruolo giocato dalle *Geisteswissenschaften* nell'ambito della discorsività moderna. Il complesso enciclopedico che costituisce le scienze dello spirito ha avuto infatti il compito di amministrare il campo discorsivo sull'altro e sull'altrove. In primo luogo si pone la scienza storica: è grazie ad essa che, a partire dalla seconda metà del secolo XVIII, viene costruita quella specifica forma di alterità che è il passato. Non è un caso che la scienza storica si definisca precisamente in un'epoca in cui il tema del rinnovamento e dell'utopia assume un'importanza centrale nella società europea. Come ha mostrato bene Reinhard Koselleck, la nascita del sapere storico è funzionale alla costruzione di un orizzonte di aspettative: l'interesse per il passato non è separabile dal desiderio di modificare il presente partendo da un progetto di trasformazione.<sup>1</sup> L'alterità a cui il sapere storico dà corpo attraverso la ricostruzione del passato diviene dunque lo strumento grazie al quale poter definire i confini del presente. Ciò che nel presente ha valore, di contro a ciò che nel presente è suscettibile di essere modificato, può essere stabilito solo in rapporto a quell'alterità con cui il sapere storico ci mette in contatto. È all'interno di tale prospettiva – alla delucidazione della quale ha grandemente contribuito Michel de Certeau – che va studiata la diversità delle discipline che compongono il sapere storico nel suo insieme. L'alterità costruita dalle scienze storico-culturali infatti non si presenta in modo uniforme, ma viene di volta in volta specificata attraverso un progetto disciplinare. Le discipline che compongono l'enciclopedia delle scienze storico-culturali sono allora il risultato di una strategia di senso ben precisa, che ha di mira la costruzione di diversi ambiti di significatività attraverso i quali leggere e interpretare il presente.<sup>2</sup>

Per rendere perspicuo tale discorso, ho scelto un esempio che mi pare paradigmatico. Si tratta dell'*Altertumswissenschaft*, una forma di sapere che si costituisce a cavallo tra il secolo XVIII e XIX.

---

1 Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986.

2 Cfr. M. de Certeau, *La scrittura della storia* (1975), Jaca Book, Milano 2006.

L'*Altertumswissenschaft* tedesca da un lato continua la tradizione di studi storici europea precedente. È dai tempi dell'Umanesimo italiano infatti che la cultura europea ha instaurato un peculiare rapporto con l'antichità. Tale rapporto comporta sia il confronto con una specifica tradizione letteraria ed artistica, alla quale si attribuisce sin da subito un valore esemplare, sia il confronto con un'epoca passata della storia dell'umanità, che si tratta di ricostruire attraverso gli strumenti della filologia. D'altro lato, la filologia in quanto *Altertumswissenschaft* rompe però con la tradizione precedente, e ciò avviene a partire dall'instaurazione di un campo discorsivo peculiare che si vuole capace di isolare un aspetto specifico del mondo passato, ovvero il mondo greco-romano. Per chiarire la specificità di tale rapporto, in cui continuità e rottura si mescolano, ho scelto di analizzare l'opera di Friedrich August Wolf, *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert*, apparsa nel 1807 quale saggio di apertura nella rivista "Museum der Alterthums-Wissenschaft", di cui lo stesso Wolf, assieme a Philipp Buttmann, era redattore. Con questo saggio di Wolf la filologia classica acquista pieno valore quale sapere che istituisce la sola via di accesso scientifica al mondo antico. Seguendo le indicazioni di Foucault, ho deciso di vedere in Wolf un "fondatore di discorsività". In un saggio apparso nel 1969, Foucault si è sforzato di mostrare come la nascita di determinati campi disciplinari debba essere ricondotta non solo a un insieme di scoperte, le quali avrebbero aperto nuove possibilità di ricerca, bensì a una modalità specifica della funzione autoriale. Foucault chiama "fondatori di discorsività" quegli autori che rendono possibile la nascita di un nuovo campo discorsivo.<sup>3</sup> Quest'ultimo si rapporta alla loro opera non attraverso analogie, oppure attraverso la ripresa di determinate figure – questo piuttosto è il caso di quegli autori che fondano un nuovo genere. Il campo discorsivo inaugurato dai fondatori di discorsività introduce una serie di differenze rispetto al testo che lo ha generato – differenze che comportano un ampliamento della conoscenza e un allargamento delle prospettive di ricerca, e che tuttavia restano interne a quel campo. Ora, per tornare al caso che ci interessa, Wolf è un "fondatore di discorsività" non perché con la *Darstellung* nasca una nuova disciplina – la pratica filologica esisteva da almeno tre secoli, e coloro che avevano istituito la filologia in Francia o nei Paesi Bassi

---

3 Cfr. M. Foucault, *Che cos'è un autore?* (1969), in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1996<sup>2</sup>, pp. 1-21.

come Scaligero, Casaubon, Vossius, o Leclerc, erano consapevoli tanto quanto lo era Wolf dei problemi metodologici che la pratica filologica implicava. Il punto è che, a partire dalla *Darstellung* di Wolf, diviene tipico un certo modo di intendere il nesso tra pratica filologica e l'oggetto su cui essa dirigeva il suo sguardo. Le acquisizioni della filologia in quanto *Altertumswissenschaft* nel periodo successivo a Wolf sono state notevoli, ma il sistema delle differenze che caratterizza la storia della filologia classica in quanto disciplina sul piano diacronico viene tenuto assieme da una cifra specifica, che viene appunto inaugurato dalla *Darstellung* di Wolf. Tale cifra consiste nel porre nella grecità il luogo d'origine di un'ideale di umanità – e di un'umanità ideale – che ha un valore universale. L'analisi della *Darstellung* qui proposta intende mostrare come questa costruzione della grecità come luogo dell'origine risponda a delle scelte discorsive ben precise, le quali ci permettono di individuare in che senso a Wolf possa essere attribuito il ruolo di “istitutore di discorsività”.

La Grecia studiata dal filologo viene certo riconosciuta quale epoca passata, non più riproducibile attraverso un processo di *mimesis*. Wolf, da questo punto di vista, condivideva con l'amico Wilhelm von Humboldt una coscienza storica assai netta: l'antichità classica, in quanto tale, non è attingibile in maniera diretta. Il filologo, in quanto storico, non si avvicina cioè al mondo greco per cercare in esso un insieme di modelli esemplari, che possono venire imitati. Il fatto che esista una netta percezione della distanza storica che separa la modernità dal mondo antico è il primo risultato a cui intende pervenire l'*Altertumswissenschaft* – un risultato che radicalizza quella coscienza storica che, nel secolo dei Lumi, aveva trovato nella *Geschichte der Kunst des Altertums* di Winckelmann la sua prima espressione. E si tratta di un risultato a cui il filologo perviene proprio in virtù del fatto che la filologia intende porsi quale scienza storica, ovvero come sapere che ha il compito di ricostruire il passato attraverso una metodica universale e rigorosa. Tuttavia, ciò che il filologo ci mostra quando espone il senso delle opere culturali greche non è del tutto estraneo al soggetto della scienza: nello stesso momento in cui l'*Altertumswissenschaft* proclama la distanza storica che separa la modernità dal mondo antico, viene anche istituita una profonda comunanza tra lo scienziato e il proprio oggetto. Tale comunanza viene definita da Wolf attraverso una retorica specifica, che ha il suo perno nella nozione di *Geist*. Il *Geist* che tale retorica veicola non è assimilabile a una generica proprietà culturale; tale *Geist* – che nella *Geschichte* di Winckelmann non aveva ancora fatto la sua comparsa – è un prodotto specificamente tede-

sco. In tal senso, la fondazione dell'*Altertumswissenschaft* si pone anche quale fondazione di un campo discorsivo che ha la funzione di legittimare una certa superiorità culturale dei Tedeschi rispetto ad altre tradizioni culturali europee – se si indaga infatti cosa costituisca la peculiarità di questo intreccio tra grecità e germanesimo, si scopre che è appunto la nozione di *Geist* ad averne resa possibile la genesi. Si tratta di una nozione che possiede al tempo stesso un lato metaforico e uno concettuale – pur non potendo venir ridotta a nessuno di questi due. Nella retorica che attraversa la *Darstellung*, il *Geist* è ciò che lo studioso moderno trova in Grecia: esso è innanzi tutto la cifra della giovinezza e della duttilità dei Greci, il segno che rimanda alla compiutezza della cultura greca. Si tratta di una compiutezza che va intesa come capacità di portare ad espressione piena tutte le potenzialità dell'umano. I Greci sarebbero, nella prospettiva entro cui si muovono tanto Humboldt che Wolf, il primo popolo ad aver realizzato l'umano nella sua forma più pura e originaria. Ma il gioco semantico in virtù del quale la cultura greca viene definita una “cultura spirituale superiore” ha anche la funzione di mostrare in che senso ciò che si trova in Grecia non è dissimile da ciò che si trova anche nella cultura tedesca. Quest'ultima si fa portatrice di una specificità che va difesa rispetto ad altre manifestazioni culturali europee. E tale specificità consiste precisamente nella capacità, propria dei Tedeschi, di poter rivivere lo spirito greco, ovvero nella capacità di ripresentificare, all'interno della modernità, quell'ideale di umanità che aveva trovato nella Grecia antica la sua prima espressione.

Questi elementi della retorica del *Geist* emergono con particolare evidenza nella dedica a Goethe che apre il “Museum der Alterthums-Wissenschaft” in cui viene pubblicata la *Darstellung*: In tale dedica, Wolf si rivolge a Goethe come a colui che ha saputo far rivivere sul suolo tedesco lo spirito dell'antichità. Goethe, che pure era molto amico di Wolf, non nutriva molta simpatia verso uno studio meramente storico del mondo antico. Goethe – almeno nel periodo del suo sodalizio con Schiller – preferiva un avvicinamento immediato al mondo greco. Si trattava per lui di un'immediatezza che le esigenze metodiche della scienza filologica rendono impossibile. Nella fase più tarda del suo pensiero, inoltre, Goethe ha sviluppato l'idea di una *Weltliteratur* che esprimeva il suo nuovo ideale cosmopolitico. In base a questo ideale, privilegiare la Grecia come modello di umanità risultava alquanto riduttivo. Tuttavia, agli occhi di Wolf proprio Goethe costituiva la piena realizzazione del desiderio che animava la neonata *Altertumswissenschaft*: il desiderio cioè di rivivere sul suolo tedesco la pienezza della classicità greca.

Per cogliere il significato che il riferimento a Goethe assume in rapporto alla fondazione dell'*Altertumswissenschaft*, è importante capire in che senso la scienza filologica abbia voluto raccogliere l'eredità della *Weimarer Klassik*. Se prendiamo come esempio le lettere *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, che Schiller pubblica nel 1795 nella rivista "Die Horen", emerge un dato fondamentale: la *Zerrissenheit* che caratterizza la cultura moderna può essere compensata attraverso un processo di educazione estetica che ha di mira un recupero – almeno parziale – della compiutezza che caratterizzava la vita dei Greci. Anche Schiller è consapevole del fatto che un recupero pieno della classicità greca non è pensabile. Tuttavia, qui importa sottolineare un punto decisivo: nel periodo che va dal 1795 al 1805 sia Goethe che Schiller, rielaborando l'eredità lasciata da Winckelmann, sono impegnati a costruire un ideale di classicità che deve servire da termine di paragone per giudicare le deficienze dell'età contemporanea. Sono due le mosse strategiche che Wolf adotta per riappropriarsi dell'eredità lasciata dalla *Weimarer Klassik*. Da un lato, l'*Altertumswissenschaft* intende offrire una via di accesso al mondo antico che non passa attraverso l'esperienza estetica, bensì attraverso il rigore del metodo filologico. Ciò che va perduto in termini di immediatezza, viene recuperato in termini di rigore. D'altro lato, però, il programma pedagogico di Schiller viene per così dire incorporato dal filologo: attraverso l'incontro con l'umanità greca reso possibile dalla filologia, Wolf istituisce un complesso programma politico-pedagogico, che ha come obiettivo la formazione di un nuovo modello di umanità.

Si delinea così un peculiare intreccio tra lo statuto disciplinare della filologia e i compiti pedagogici che ad essa vengono assegnati. In tutto il testo della *Darstellung der Altertumswissenschaft*, Wolf fa costante riferimento alla nozione di *Bildung*, che tradizionalmente viene associata al nome di Wilhelm von Humboldt. Mentre però sino ad ora si è prestata molta attenzione al contributo offerto da Humboldt in merito alla definizione di questo concetto, si è spesso dimenticato il ruolo decisivo avuto da Wolf nell'elaborare quella retorica politico-pedagogica che sta alla base del concetto di *Bildung*. Nella mia analisi ho cercato invece di mostrare in che senso esista un parallelismo tra il discorso del filologo Wolf e quello del filosofo Humboldt. Innanzi tutto va sottolineata la rottura che Wolf e Humboldt operano rispetto ai dibattiti che hanno avuto luogo nell'età dell'*Aufklärung* sul ruolo dell'educazione e sulla riforma dei sistemi educativi. Da un lato vi era chi avrebbe voluto eliminare dai programmi educativi ogni riferimento alla tradizione classica. Questo rifiuto di accordare qualsiasi valore pedagogico a un'educazione basata sui classici è



riscontrabile non solo nella tradizione dell'utilitarismo inaugurata dall'inglese Bentham, ma anche in molti dei progetti di riforma universitaria discussi nella Prussia di allora. L'argomento principale che si riscontra in tali progetti è il seguente: per costruire una classe dirigente moderna, è necessario favorire la diffusione di discipline che forniscano una preparazione tecnica, poiché solo quest'ultima può garantire l'accesso diretto a professioni socialmente utili. In tal senso, l'università, quale istituzione che ha il monopolio dell'alta formazione, appariva a molti obsoleta: meglio sarebbe stato abolire le università e creare degli istituti superiori che avrebbero reso possibile la diffusione di saperi altamente specialistici. Ma nel contesto dei dibattiti tedeschi che hanno avuto luogo nel periodo del tardo Illuminismo si deve considerare anche un altro fattore, e cioè il peso della tradizione della *Polizeiwissenschaft*. Si tratta di un insieme di saperi a lungo dimenticati, la cui importanza è stata di recente sottolineata da Michel Foucault nei suoi corsi tenuti al College de France nella seconda metà degli anni Settanta. Scopo della *Polizeiwissenschaft* era la formazione di un ceto dirigente che potesse sostenere l'opera di governo dei sovrani. La *Polizeiwissenschaft* comprendeva una serie di discipline che nel corso del secolo XIX si sarebbero sviluppate indipendentemente l'una dall'altra: economia politica, politica economica, scienza dell'amministrazione, diritto civile e penale, statistica, igiene, demografia e criminalistica. Il campo di studio della *Polizeiwissenschaft* era costituito dal rapporto in cui si trovano una popolazione data e il territorio da questa abitato. Una volta definiti i confini di questo campo, alla *Polizeiwissenschaft* veniva chiesto di mettere a disposizione del sovrano tutti gli strumenti necessari affinché la popolazione potesse raggiungere il benessere. Solo in uno stato in cui il grado di benessere fosse elevato, infatti, si sarebbe potuta avere la garanzia di un gettito fiscale continuo e costante. È chiaro che il progetto della *Polizeiwissenschaft* è caratterizzato da un'ambiguità costitutiva: la felicità a cui il sovrano intende far pervenire i propri sudditi non è opera dell'autonoma iniziativa di questi ultimi, ma è il risultato di un massiccio sforzo pedagogico-amministrativo che ha la sua origine nell'efficienza burocratica dello stato.

Solo se si tiene presente questo contesto è possibile far risaltare la novità costituita dal concetto di *Bildung* che Wolf e Humboldt hanno elaborato. Il primo obiettivo che Wolf e Humboldt perseguono è quello di contrastare una concezione specialistica del sapere: alla base di tutte le diverse forme di sapere che compongono l'enciclopedia, vi è il medesimo principio formatore, che è costituito dall'idea di scienza. Quest'ultima non può che essere unitaria e indivisa, e le diverse discipline scientifiche altro non

sono che singole istanziazioni di quest'unica idea di scienza. È precisamente a questo punto che si inserisce il nesso tra *Bildung* e recupero dell'antichità greca. Per Wolf e Humboldt la *Bildung* che si può acquisire attraverso lo studio del mondo antico permette innanzi tutto di liberare l'individuo da ogni forma di specialismo. Da ciò deriva l'abitudine a considerare lo studio un valore in sé, che non trova la propria giustificazione in rapporto all'utilità che si può ricavare dallo studio stesso. Attraverso la familiarità con il mondo greco che lo studente del ginnasio acquisisce, viene riprodotto artificialmente quell'amore disinteressato per il sapere che i Greci possedevano in maniera naturale. Grazie alla *Bildung* di cui il filologo si fa promotore, diviene possibile sviluppare una personalità armonica, che successivamente potrà trovare la propria realizzazione in tutti gli altri campi del sapere o in una qualsiasi delle professioni liberali.

Dall'analisi del ruolo giocato dal concetto di *Bildung* nella *Darstellung der Altertumswissenschaft* si può trarre una considerazione molto importante, a cui sino ad ora si è prestata scarsa attenzione. Molti studiosi di quest'epoca vedono nel progetto educativo concepito da Wolf e Humboldt la semplice proposta di un "neoumanesimo". In contrapposizione a tale tesi interpretativa, si dovrebbe invece vedere in Wolf e Humboldt gli eredi dell'*Aufklärung*. Consideriamo l'obiettivo dell'*Aufklärung* secondo Kant: "*durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln*". Precisamente il passaggio da una condizione di minorità a una condizione di piena libertà è lo scopo dell'educazione classica. Grazie a quest'ultima l'individuo può scoprire in sé un potenziale di sviluppo virtualmente indefinito, che è la radice della vera libertà. Di contro all'utopia estetica, ciò a cui si mira attraverso la nozione di *Bildung* è una vera e propria "utopia filologica". Promotore di questo progetto di emancipazione è appunto il filologo, al quale spetta il compito di formare una nuova specie di cittadini, che hanno appreso l'esercizio della libertà attraverso la mobilitazione delle proprie risorse spirituali. Certo, il *Bildungsbürgertum* che si formò nei ginnasi tedeschi non mostrò, nel corso del secolo XIX, una particolare propensione per un impegno politico di tipo riformatore. Il richiamo al potenziale emancipativo che la *Bildung* classica portava con sé fu utilizzato piuttosto per fornire una comoda compensazione di fronte alle difficoltà che il *Bildungsbürgertum* incontrava sul cammino della propria autoaffermazione politica. Questa fatto però non deve farci dimenticare che l'ideale della *Bildung* non era affatto un ideale regressivo: i cittadini formati nel ginnasio tedesco avrebbero dovuto acquisire quelle doti umane e intellettuali che li avrebbero messi in grado di agire nella vita pubblica da cittadini e non da sudditi. Non a caso, quando Nietzsche – al quale è dedicato l'ultimo capi-

tolo del presente lavoro – compirà la sua opera di decostruzione di quella presunta affinità tra Greci e Tedeschi che stava alla base del modello pedagogico incentrato sulla *Bildung* classica, utilizzerà le strutture discorsive della filologia wolfiana quale punto di partenza della propria *Kulturkritik*.

L'aspetto più interessante della costruzione dell'*Altertumswissenschaft* riguarda però il modo in cui la retorica del *Geist* sta alla base non solo dell'idea di *Bildung*, ma anche della scientificità che deve caratterizzare il lavoro filologico. Il filologo deve costruire un campo discorsivo specifico, che ha dei limiti ben precisi. La strategia discorsiva che sta alla base di questa costruzione consiste nell'escludere dallo sguardo del ricercatore i popoli dell'antichità che non hanno saputo sviluppare una "cultura superiore". Con quest'ultima definizione viene intesa non solo la presenza di ordinamenti statuali che garantiscono ordine, sicurezza e benessere; ciò che ne permette davvero una definizione è piuttosto la presenza di strutture educative che favoriscono l'*Aufklärung*, ovvero il libero sviluppo della personalità dei singoli cittadini. È interessante osservare in tale contesto che alla cultura greca vengono contrapposti quei popoli del mondo antico che hanno raggiunto lo stadio della "*bürgerliche Policierung*" o "*Civilisation*". Il fatto che questi due termini vengano posti come sinonimi costituisce un elemento centrale all'interno della strategia argomentativa di Wolf. È chiaro il rimando polemico al progetto politico che stava alla base della *Polizeiwissenschaft*: per Wolf, una società che aspira al solo benessere è, alla fine, una società priva di *Geist*, è cioè una società priva di quelle forze intellettuali e morali che garantiscono la libertà. Ciò significa che l'*Altertumswissenschaft* legittima se stessa a porsi quale strumento di un rinnovamento politico-pedagogico della Germania in virtù del proprio progetto scientifico-disciplinare. Solo perché l'oggetto dell'*Altertumswissenschaft* è una "*höhere Geisteskultur*" – e non una "*Zivilisation*" – l'*Altertumswissenschaft* può trasmettere una *Bildung* capace di favorire la diffusione dei Lumi.

A questo punto diviene comprensibile in che senso un autore come Wolf può essere inteso quale "fondatore di discorsività". La contrapposizione tra *Kultur* e *Zivilisation*, che ha segnato così profondamente la tradizione non solo tedesca nel corso del secolo XIX, trova infatti nella fondazione dell'*Altertumswissenschaft* il suo momento genetico. La *Kultur* si colloca dalla parte dell'organicità, della completezza, dell'armonia: una società che sappia raggiungere il livello della *Kultur*, attraverso un complesso processo di autoeducazione, è una società capace di integrare gli elementi che la compongono in un tutto armonico. E tale totalità armonica altro non è che l'espressione collettiva di quelle forze spirituali che cia-

scun individuo, a sua volta, ha saputo integrare nella propria personalità. Dall'altra parte si colloca la *Zivilisation*, che uno Spengler porrà come sinonimo di decadenza: l'individuo "*zivilisiert*" si è allontanato da ogni forma organica di totalità, ed è costretto a subire le conseguenze di un processo di razionalizzazione che ha di mira unicamente l'efficienza – un'efficienza che può anche essere raggiunta a spese della felicità individuale. Ma il successo della nozione di *Kultur* che Wolf istituisce si misura anche in un altro ambito. Nella seconda metà del secolo XIX l'enciclopedia si arricchisce di un nuovo sapere, l'antropologia culturale, la cui nascita è legata al nome di Edward B. Tylor. L'opera fondatrice di questa disciplina, *Primitive Culture*, uscita nel 1871, pone come proprio oggetto disciplinare un complesso di fenomeni, che formano la totalità di ciò che, da allora, si intende per "cultura" in senso antropologico: le forme del sapere, le credenze, l'arte, le leggi, gli usi e i costumi dei cosiddetti "primitivi". Ma precisamente tale unità di forme espressive e comportamenti sociali viene individuata per la prima volta, quale oggetto di un sapere specifico, dall'*Altertumswissenschaft* – oggetto della quale appunto era la "cultura" degli antichi. Siamo quindi di fronte a una "migrazione di concetti" – simile alla "migrazione di simboli" di cui parlava Warburg a proposito della storia dell'arte – che getta una luce molto particolare sulla funzione delle discipline storico-culturali nel contesto europeo moderno. Certo l'oggetto specifico dell'antropologia non è il mondo antico – tuttavia è sempre attraverso le risorse offerte dalla nozione di cultura che l'antropologo indaga i mondi non europei. Più che un concetto, la cui funzione è quella di descrivere un insieme di oggetti, la nozione di cultura esprime uno specifico rapporto con l'alterità. L'alterità greca è una forma per così dire familiare di alterità, che rende possibile una serie di identificazioni simpatetiche. L'alterità dei popoli extraeuropei a cui dirige il proprio sguardo l'antropologo forma piuttosto un orizzonte di estraneità – ma in entrambe i casi è grazie alla nozione di cultura che il soggetto del sapere può fissare il confine al di là del quale si colloca l'alterità. Non diverso risulta lo sviluppo della filologia biblica nella seconda metà del secolo XIX: grazie alle ricerche di Robertson Smith, che applica il metodo dell'antropologia comparata allo studio dell'antico Israele, viene fissata una forma culturale, cioè quella dell'antico Israele, che pure si colloca in un orizzonte di estraneità. A partire da quel momento, il metodo filologico, che ha caratterizzato la filologia biblica sin dalle sue origini, si fonde con un'analisi di tipo antropologico, che ha di mira la fissazione dell'estraneità ebraica rispetto alla tradizione culturale che ha le sue origini nel cristianesimo.

In tale contesto, emerge anche la bontà di un'ipotesi interpretativa che parte dalla nozione di alterità per analizzare la formazione dei saperi storico-culturali. L'alterità greca che il filologo costruisce non è solo l'oggetto di una ricerca scientifica, non è solo ciò che permette l'applicazione di un determinato apparato concettuale che ha lo scopo di rendere visibile una specifica epoca del passato. Nella costruzione del proprio oggetto scientifico, il filologo costruisce uno spazio immaginario la cui funzione è quella di rendere visibile una specifica forma di alterità. I saperi storico-culturali che si svilupperanno nel secolo XIX metteranno al posto dell'alterità greca altre rappresentazioni dell'alterità, ma la struttura discorsiva inaugurata dall'*Altertumswissenschaft* rimane paradigmatica. In primo luogo, perché si postula sempre la possibilità di un'appropriazione: il passato – o l'altrove geografico, nel caso dell'antropologia culturale – non è mai del tutto estraneo. Grazie alle risorse offerte dalla nozione di cultura, l'alterità può essere conosciuta e addomesticata. All'interno di tale processo conoscitivo, è possibile dire ciò che l'altro è – o è stato – e in tal modo il soggetto moderno legittima la propria posizione in quanto autore di un discorso scientifico sull'alterità. In secondo luogo, l'appropriazione dell'alterità ha sempre anche la funzione di istituire uno specifico rapporto con un sistema di differenze. E tale sistema di differenze, a sua volta, serve a delimitare i confini di specifiche strutture identitarie, che costituiscono l'orizzonte di attualità entro il quale si muove il soggetto moderno. Nel caso dell'*Altertumswissenschaft*, la differenza tra i Greci e i moderni ha avuto la funzione di legittimare la peculiare posizione dei Tedeschi in seno alla modernità europea – e questo perché vi è una profonda identità tra il *Geist* che abita la Germania moderna e il *Geist* che abitava le antiche repubbliche greche. Nel caso delle scienze storico-culturali, che si svilupperanno a partire dal secolo XIX, possiamo isolare una funzione discorsiva simile a quella che aveva la nozione di *Geist* se consideriamo l'enorme rilevanza semantica assunta dalla nozione di cultura. Se il riferimento al *Geist* viene meno, tuttavia resta decisivo il rimando alla sfera della cultura per definire il luogo della differenza tra il soggetto del discorso e il campo oggettuale studiato. È la sfera della cultura ciò che permette di articolare differenze tra passato e presente, tra l'attuale e il possibile, tra il normativo e il deviante, tra l'universale e il particolare. Grazie a tale articolazione delle differenze il soggetto del discorso può compiere quella riflessione sul presente e sull'attualità che non potrebbe aver luogo attraverso un semplice atto di autoriflessione: le rappresentazioni dell'alterità che di volta in volta le discipline storico-culturali istituiscono come oggetto d'indagine permette di rendere visibile, quale polo differenziale,

un aspetto della modernità che non risulta accessibile in maniera diretta. Nella misura in cui la riflessione non può più tenere la posizione dello spirito assoluto o di un soggetto trascendentale, è al complesso enciclopedico delle scienze umane che spetta il compito di produrre un discorso sulle rappresentazioni dell'alterità. E, come ha ben visto Niklas Luhmann, l'operatore discorsivo che rende possibile tale produzione discorsiva è stato proprio la nozione di cultura.<sup>4</sup>

Il proliferare delle discipline storico-culturali nel corso della modernità non deve apparire dunque come un allontanamento del gesto inaugurale compiuto dall'*Altertumswissenschaft*, la prima tra le discipline storico-culturali ad aver definito con rigore il proprio campo oggettuale e la propria metodica. Vi è una stretta interdipendenza tra aumento delle discipline che hanno per oggetto i fenomeni storico-culturali e lo sviluppo della modernità intesa quale progressiva complessificazione dello sguardo sul mondo. Più tale complessificazione aumenta, più si rende necessario allargare lo spettro epistemico grazie al quale la complessità può venir amministrata discorsivamente. Le discipline in tal senso appaiono istituzioni che soddisfano dei bisogni specifici. Esse adottano dei linguaggi specifici, dei metodi, dei programmi di ricerca, hanno bisogno di ottenere sia un consenso presso altre istituzioni sociali, sia una base sociale alla quale riferirsi quale interlocutore privilegiato. Infine, esse modellano la propria storia per legittimare la propria persistenza istituzionale. Le discipline insomma agiscono nella società sia come comunità linguistiche, sia come organizzazioni.<sup>5</sup> L'esemplarità dell'*Altertumswissenschaft* è data dal fatto che attraverso di essa si lascia cogliere in maniera paradigmatica come una disciplina specifica agisca da elemento ordinatore all'interno di uno specifico dispositivo – nel senso che dà Foucault a tale espressione. I dispositivi hanno sia un lato discorsivo, sia un lato istituzionale, legato alla prassi. Se consideriamo lo sviluppo della modernità quale interazione tra diversi dispositivi, è legittimo allora interrogare le discipline umanistiche quale componente discorsiva di un dispositivo più vasto che ha il compito di legittimare, secondo criteri politicamente surdeterminati, la circolazione dei discorsi sull'identità culturale di una collettività data.

---

4 Cfr. N. Luhmann, *Kultur als historischer Begriff*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Band 4*, Suhrkamp, FrankfurtM. 1999, pp. 31-54.

5 Cfr. J.-L. Fabiani, *À quoi sert la notion de discipline?*, in J. Boutier – J.-C. Passeron – J. Revel (a cura di), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, Éd. de l'EHESS, Paris 2006, pp. 11-34.

Ed è per questa ragione che ho voluto concedere così tanto spazio a un autore come Nietzsche: riflettendo sul senso del proprio operare come filologo, Nietzsche è infatti riuscito a identificare in maniera assai netta i nessi che legano quella peculiare costruzione oggettuale che è l'antichità studiata dal filologo a quegli interessi, mai unicamente di natura teoretica, che la corporazione dei filologi condivide con gli altri membri del mondo della vita. Non si scopre certo nulla di nuovo se si afferma che Nietzsche è stato tra i primi a evidenziare in che senso vi sia un legame non estrinseco tra la creazione e il mantenimento di due componenti indispensabili per l'esistenza di ogni formazione sociale: da un lato la produzione di discorsi veri, dall'altro la produzione di istituzioni che ne legittimano la circolazione. Decisivo però mi è parso mettere in evidenza il fatto che Nietzsche sia pervenuto all'identificazione di questo nesso proprio decostruendo la discorsività del sapere filologico. Né è escluso che proprio il lavoro critico compiuto nei confronti della disciplina a cui apparteneva gli abbia poi aperto la strada verso una concezione della storicità che possa fare a meno di concepire il rapporto del presente con il passato intendendo quest'ultimo come il luogo dell'origine. Muovendosi all'interno di quell'*Altertumswissenschaft* di cui ha progressivamente smantellato le strutture discorsive portanti, Nietzsche ha infatti colto con estremo acume in che senso la costruzione dell'alterità greca, intesa come quell'alterità in cui i moderni possono specchiarsi perché in essa trovano la propria origine, abbia potuto funzionare come mito fondatore dell'intera modernità. E quand'anche non si intendesse seguire fino in fondo l'invito nietzschiano a vivere il presente senza far ricorso a un pensiero dell'origine, c'è però almeno un punto del suo discorso sul classico la cui efficacia mi pare tutt'altro che sbiadita: smantellando la discorsività che ha prodotto l'identificazione tra la Grecia e l'origine, il nostro sguardato può finalmente rivolgersi ai Greci per cogliere in essi la loro spaesante estraneità.





# I

## FRIEDRICH AUGUST WOLF

### E LA FONDAZIONE DELLA SCIENZA DELL'ANTICHITÀ

Quando il giovane Friedrich August Wolf si iscrisse all'Università di Gottinga, all'età di diciotto anni, volle immatricolarsi come "*studiosus philologiae*". Stando agli statuti dell'epoca, avrebbe potuto immatricolarsi come *studiosus medicinae, philosophiae*, oppure *theologiae*, ma non *philologiae*. E invece, in quell'otto aprile del 1777, alla Georgia Augusta di Gottinga Wolf riuscì a farsi immatricolare proprio come filologo. Sebbene di natura aneddotica, nel senso che anche prima di quella data esisteva la possibilità di iscriversi all'università in qualità di studente di filologia,<sup>1</sup> questo fatto viene riportato con enfasi da tutte le storie della filologia, a cominciare da quella del Wilamowitz.<sup>2</sup> Tale enfasi si giustifica per il fatto che da quel momento la filologia inizia a porsi come disciplina autonoma, staccata dalla teologia e da questa indipendente. Questo distacco significava non solo liberarsi dalla giurisdizione della teologia, intesa come quel sapere che si poneva come coronamento di tutti gli altri, significava anche, almeno in prospettiva, porre nel sapere filologico, inteso quale studio della classicità, lo strumento della liberazione dell'individuo, a partire dal presupposto secondo cui il confronto con i classici dovesse costituire la base di un nuovo modello pedagogico.

A diciott'anni, presumibilmente, Wolf non poteva ancora aver formulato quel programma di rinnovamento degli studi filologici che costituirà uno dei momenti maggiori della sua carriera di studioso. Ma è lo stesso

---

1 Risale infatti al 1736 la prima iscrizione di uno studente come *studiosus philologiae* a Göttingen – cfr. E. Schröder, *Studiosus philologiae*, in "Neue Jahrbücher für das klassische Altertum" 32, 1913, pp. 168-171.

2 Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Storia della filologia classica* (1927), Einaudi, Torino 1967, p. 98.

biografo di Wolf, Wilhelm Körte,<sup>3</sup> il quale del Wolf era anche genero, a sottolineare l'importanza di quel che poteva significare, nel XVIII secolo, iscriversi all'Università quale *studiosus philologiae*. È lecito supporre che Wolf abbia abbondantemente ispirato il suo biografo e abbia così voluto conferire alla propria carriera una sorta di continuità ideale. Ora, nel presente contesto, la consapevolezza che Wolf ebbe del proprio ruolo quale innovatore degli studi filologici non costituisce, però, la questione più rilevante. Ciò che conta è il fatto che al nome di Wolf, in quanto “protofilologo”, sia legata l'*Esposizione delle scienze dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, un'opera di eccezionale valore, non solo scientifico, uscita nel 1807.<sup>4</sup> Wolf ci interessa qui soprattutto come fondatore di discorsività, nel senso che dà Foucault a tale espressione. All'*Esposizione*, che costituirà il filo conduttore del presente saggio, verranno attribuiti un'importanza e un peso di grande rilievo perché con tale opera nasce un discorso la cui portata va al di là dell'autocomprensione delle scienze filologiche. Nel lavoro di Wolf il soggetto della scienza, ovvero il filologo che riflette sugli statuti e le finalità del proprio operare, costruisce un oggetto, ovvero il mondo classico, che certo esisteva già da tempo – almeno dall'epoca in cui gli umanisti raccoglievano manoscritti antichi per poi fornirne un'edizione critica. Ma con Wolf e il programma di ricerca inaugurato dall'*Esposizione* l'oggetto in questione acquista una posizione precisa all'interno di un sistema enciclopedico dei saperi. Ed è questo il punto chiave: nel momento in cui viene isolato come oggetto, per

---

3 Cfr. W. Körte, *Leben und Studien Friedrich August Wolfs, des Philologen*, 2 Bde, Bädcker, Essen 1831. Questo lavoro andrà integrato con F.A. Wolf, *Ein Leben in Briefen*, Bd. 1: *Frühzeit. Hallische Meisterjahre 1779-1807*; Bd. 2: *Berliner Leidens- und Altersjahre (1807-1824)*; Bd. 3: *Erläuterungen*, a cura di S. Reiter, Metzler, Stuttgart 1935 (a cui fecero seguito due *Ergänzungsbände*, usciti rispettivamente nel 1956 e nel 1990, e curati il primo da R. Sellheim e il secondo da R. Kassel). Per una bibliografia completa su Wolf, si rimanda a R. Markner, *Friedrich August Wolf 1759-1824. Eine Bibliographie*, in R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 102-144.

4 Cfr. F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, a cura di S. Cerasuolo, Bibliopolis, Napoli 1999. A quest'edizione si farà sempre riferimento in seguito, in quanto essa contiene a margine del testo la numerazione di pagina dell'edizione tedesca (per la quale si veda: F.A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert*, con una postfazione di J. Irmscher, VCH Verlag, Weinheim 1986). Al lungo saggio introduttivo del curatore dell'edizione italiana citata si rimanda inoltre per un inquadramento complessivo dell'*Esposizione* nell'ambito degli studi filologici tedeschi del primo Ottocento.

studiare il quale si deve disporre di un apparato disciplinare capace di esibire la propria legittimità epistemica, il mondo classico riceve uno statuto peculiare quale forma specifica di alterità rispetto al soggetto che di essa fornisce una descrizione scientifica. Se è ben vero che i moderni definiscono se stessi in rapporto agli antichi sin da quando avvertono la distanza che da questi ultimi li separa, è altrettanto vero – almeno questa è la tesi che qui si cercherà di articolare – che il confronto con l'antichità, e in particolare con la greicità, diviene momento generatore della soggettività moderna soprattutto nel momento in cui l'alterità rappresentata dal mondo antico si affianca ad altre forme di alterità, che vengono disposte gerarchicamente all'interno dell'enciclopedia, intesa come sistema dei saperi. Gerarchia dei saperi, dunque, a cui corrisponde una gerarchia delle forme di alterità; di tale gerarchia non diremo qui nulla, poiché la presente indagine si concentra sulla nascita delle scienze dell'antichità così come queste vengono concepite da Wolf, ma va tenuta presente, sullo sfondo, la posizione delle rimanenti forme di alterità (il selvaggio, l'orientale, l'ebraico), le quali riceveranno, nel corso del secolo XIX, il proprio senso e la propria intelligibilità a partire da ciò che il filologo include ed esclude dal suo campo d'indagine.

Prima di analizzare i passi più significativi dell'*Esposizione*, però, si cercherà, almeno brevemente, di inserire questo lavoro nell'ambito della più vasta produzione del suo autore. Wolf, si è detto, inizia i suoi studi a Gottinga, in quella che era, allora, la più prestigiosa università in terra tedesca.<sup>5</sup> Ed ebbe come maestro il maggior filologo del suo tempo, Christian Gottlob Heyne. Figura eccezionale di erudito, storico e organizzatore culturale, Heyne<sup>6</sup> ha goduto di immensa fama e di grande rispetto, soprattutto nella prima parte della sua vita (morì nel 1812, a settantatré

---

5 Sul ruolo dell'università di Gottinga nel quadro della storia della cultura tedesca nella seconda metà del Settecento, si veda L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975.

6 Per una visione d'insieme, di carattere introduttivo, della figura di Heyne, si vedano i saggi raccolti in *Der Vormann der Georgia Augusta. Sechs akademische Reden*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1980; M.M. Sassi, *La freddezza dello storico: Christian Gottlob Heyne*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" 16, 1986, pp. 105-126; F.-A. Haase, *Christian Gottlob Heyne (1729-1812). Bibliographie zu Leben und Werk. Gedrückte Veröffentlichungen. Zeitgenössische Schriften zu seiner Rezeption*, Palatina VI., Heidelberg 2002; M. Vöhler, *Christian Gottlob Heyne und das Studium des Altertums in Deutschland*, in G.W. Most (a cura di), *Disciplining Classics – Altertumswissenschaft als Beruf*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 39-54.

anni). Con lui furono in contatto Herder, che lo conobbe già nel 1772, Wilhelm von Humboldt, studente a Gottinga fra il 1788 e il 1789, e Friedrich Schlegel, che seguì le sue lezioni fra il 1790 e il 1791. Basterebbe la menzione di tali contatti a giustificare la famosa espressione di Wilamowitz, secondo cui Heyne fu il vero *praeceptor Germaniae*.<sup>7</sup> Ma è anche vero che l'erudizione di Heyne, che gli permise – sempre secondo Wilamowitz – di “abbracciare la scienza dell'antichità in tutta la sua estensione”, era animata da motivazioni ideologiche e culturali tali da renderlo più un uomo del XVIII secolo che un uomo del XIX secolo. Per Heyne, infatti, aveva ancora un senso comparare i Greci di Omero con gli altri popoli, compresi i popoli cosiddetti primitivi, sugli usi e costumi dei quali i viaggiatori in terre lontane fornivano ampi resoconti – non ultimo quello dello stesso genere di Heyne, Georg Forster, che fece parte della seconda spedizione di Cook.<sup>8</sup> Da questa comparazione si doveva trarre motivo per sentire ancor più forte la distanza storica che ci separa dai Greci: se la cultura greca presenta delle affinità con quella di altre popolazioni che non hanno raggiunto uno stadio evolutivo paragonabile al nostro, ciò accade perché i Greci si collocano all'inizio e non alla fine del percorso evolutivo dell'umanità. Ed è proprio qui che si lascia cogliere la cesura che divide Heyne dal suo allievo Wolf: per quest'ultimo, come vedremo, la distanza che si separa dai Greci può – e deve – essere colmata, perché dallo studio della grecità si ricava non tanto la conoscenza di un momento della storia umana passato per sempre, bensì la possibilità di accedere a una dimensione spirituale che conserva tratti normativi validi anche per il presente.<sup>9</sup>

A Gottinga, oltre ad essere professore di eloquenza e poesia, Heyne, dal 1763, era direttore del seminario filologico, fondato da Gesner<sup>10</sup> nel 1737; ispirandosi a questo modello, il 15 ottobre del 1787 Wolf inaugurò a sua volta un *seminarium philologicum* nell'università di Halle, dove, dal 1783, ricopriva la cattedra di filologia e pedagogia. A differenziare il seminario di Gottinga da quello di Halle era la precisa coscienza che Wolf

7 Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Storia della filologia classica*, cit., p. 94.

8 Cfr. G. Forster, *Viaggio intorno al mondo*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991.

9 Cfr. M.M. Sassi, *La freddezza dello storico: Christian Gottlob Heyne*, cit., p. 113 sgg.

10 Se Gesner, si veda U. Schindel, *Johann Matthias Gesner, Professor der Poesie und Beredsamkeit 1734-1761*, in C.J. Classen (a cura di), *Die klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, pp. 9-26.

ebbe del legame che univa l'attività didattica all'insieme delle funzioni politico-amministrative a cui sarebbero stati destinati coloro che frequentavano il suo seminario. Lavorando in stretto contatto con lo stato prussiano (fu lo stesso ministro Karl Abraham von Zedlitz a volere Wolf a Halle), Wolf accettava sì l'ingerenza di questo, ma al tempo stesso poneva il suo ideale formativo al riparo dalla tutela dei teologi. Wolf, in altre parole, ebbe chiaro sin dagli inizi della sua carriera quel legame tra *Bildung* e studi classici, tra costruzione dell'identità nazionale tedesca e rinnovamento del sistema dei saperi basato sull'enciclopedia filologica che, più tardi, ai tempi della fondazione dell'università di Berlino, caratterizzerà il suo sodalizio con Humboldt. E qui si lascia cogliere un'altra importante differenza rispetto al suo maestro: mentre Heyne operava in un ambiente cosmopolita, alla formazione del quale certo contribuiva il fatto che la città di Gottinga era posta sotto la giurisdizione della corona inglese, Wolf operò una profonda compenetrazione tra la sua attività di studioso e quella di cittadino fedele dello stato prussiano. La filologia settecentesca, di cui Heyne fu l'ultimo grande interprete e rappresentante, era strettamente legata al progetto cosmopolita dell'*Aufklärung*; la scienza dell'antichità di cui Wolf si fece il teorico e il promotore era invece scienza tutta tedesca.<sup>11</sup> Proprio questo sarà uno degli aspetti che maggiormente ci interesseranno nel prosieguo della nostra trattazione, quando l'alterità greca verrà messa in rapporto alla nozione di *Bildung*.<sup>12</sup>

La fama di Wolf quale filologo coincide con la pubblicazione dei *Prolegomena ad Homerum*, usciti a Halle nel 1795.<sup>13</sup> L'opera, scritta in

11 Cfr. D. Lanza, *Friedrich August Wolf: l'antico e il classico*, in "Belfagor" 36, 1981, p. 545 sg.

12 In questo senso, la presente analisi si discosta da quella contenuta in U. Muhlack, *Historie und Philologie*, in H.E. Bödeker – G.G. Iggers – J.B. Knudsen (a cura di), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 49-81. Lì, infatti, Muhlack vede la differenza tra Heyne e Wolf piuttosto in questo: mentre con Wolf si giunge alla piena autonomizzazione del metodo storico-critico in quanto struttura portante del lavoro filologico, in Heyne la prassi filologica si lascerebbe ancora guidare da un ideale umanistico incapace di giudicare gli antichi con sufficiente distanza storica (ideale umanistico di cui, secondo l'Autore, sarebbe ancora impregnata l'intera *Aufklärung*). Il punto, però, a me pare non consista tanto nello stabilire quanto sia finalmente "scientifica" l'impostazione che Wolf conferisce al lavoro filologico, quanto stabilire a quali esigenze, legate alla costruzione del soggetto del discorso, vada ricondotta, di volta in volta, l'immagine dell'antichità che la filologia veicola in quanto sapere istituzionale.

13 Cfr. F.A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum, Sive de Operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, Libr.

latino (e quindi composta per essere letta da tutto il pubblico colto di allora), fu discussa da Goethe, Wilhelm von Humboldt, Herder, Friedrich Schlegel, Wieland, Schelling, Voss (il traduttore tedesco di Omero) e, ovviamente, dallo stesso Heyne, che di Omero e dei poemi epici in generale si era occupato nel corso di tutta la sua carriera di studioso, anticipando, in parte, le conclusioni a cui giunse Wolf.<sup>14</sup> Con il proprio lavoro, Wolf rende acquisita una volta per tutte una tesi già presente nelle discussioni settecentesche sulla questione omerica, ovvero la tesi secondo cui i poemi omerici sarebbero il frutto di un lavoro collettivo e progressivo, non attribuibile a un solo autore, in quanto, ai tempi in cui si presume essi siano stati redatti, i Greci ignoravano la scrittura.

Per cogliere in che senso l'opera di Wolf su Omero sia innovativa, vale la pena riportare, in modo schematico, le posizioni di quanti si erano avvicinati, in precedenza, alle conclusioni di Wolf. Già a Vico risultava plausibile affermare che i Greci del tempo omerico avessero ignorato la scrittura e, di conseguenza, per lui aveva poco senso attribuire al mitico rapsodo la stesura dei poemi epici. La tesi di un "Omero collettivo" è rinvenibile nel libro terzo della seconda edizione della *Scienza Nuova*, uscita nel 1744 – opera che Wolf non cita nei *Prolegomena* e di cui venne a conoscenza, pare, solo alcuni anni dopo la pubblicazione del proprio lavoro.<sup>15</sup> Al contrario, Wolf riferisce nei *Prolegomena*, spesso per criticarle e correggerle, le posizioni di chi, prima di lui, aveva almeno sostenuto la tesi secondo cui ai tempi di Omero i Greci non possedevano la scrittura. È il caso dell'*Essay on the Original Genius and Writings of Homer* di

---

Orphanotrophei, Halle 1795 (ristampa della terza edizione, uscita nel 1884: Olms, Hildesheim 1963). Utile, per l'apparato di note, l'introduzione e le appendici, la traduzione inglese: F.A. Wolf, *Prolegomena to Homer*, a cura di A. Grafton, Princeton University Press, Princeton 1985.

- 14 Cfr. la recensione dell'opera di Wolf pubblicata nei "Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen", 57, 1795, pp. 1857-1864, nella quale Heyne ricorda, senza risentimento, ma certo con decisione, il fatto di aver già abbondantemente esposto, nelle sue lezioni su Omero, quanto il suo ex allievo proclamava di aver per primo scoperto.
- 15 Sull'assenza di ogni riferimento a Vico (assenza che non sfuggì a Leopardi, come attestano le acute osservazioni leggibili in *Zibaldone*, 4395 sgg), cfr. G. Cerri, *Wolf e Vico: un rapporto problematico*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 1997, pp. 99-118. In ogni caso, va ricordato che una copia della prima edizione della *Scienza Nuova* fu acquisita nel 1774 dalla biblioteca di Göttinga, di cui fu infaticabile direttore Heyne.

Robert Wood, pubblicato nel 1769. Recensita da Heyne nei “Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen” già nel 1770, e tradotta nel 1773 in tedesco, quest’opera contribuì non poco a far crescere l’entusiasmo che l’Europa colta del secondo Settecento nutriva per un Omero “primitivo”, illetterato, assimilabile in qualche modo all’Ossian di MacPherson. Più che a questi aspetti, Wolf, nel capitolo dodicesimo dei *Prolegomena*, si interessa alle date proposte da Wood in merito all’introduzione della scrittura in Grecia. Per Wood bisogna ipotizzare che la scrittura si sia diffusa in Grecia attorno al 554 a.C., periodo in cui fiorirono Cadmo di Mileto e Ferecide di Siro; Wolf sposta però l’attenzione su un altro aspetto: più che stabilire con esattezza la data dell’introduzione della scrittura in Grecia (sicuramente mediata dalle vicine civiltà mediterranee, in particolare quella fenicia), ciò che conta è prendere atto del fatto che un lungo lasso di tempo dovette sicuramente intercorrere tra il periodo in cui si iniziò a registrare documenti per iscritto e il periodo in cui la scrittura divenne pratica diffusa e istituzionale. Pure nel capitolo sesto del *Saggio sull’origine delle lingue* di Rousseau si afferma che ai tempi di Omero la scrittura non esisteva in Grecia, e tale capitolo viene riportato da Wolf per intero in una nota del capitolo ventesimo dei *Prolegomena*. Altri autori che Wolf cita al riguardo, infine, sono il grande filologo inglese Bentley, che si occupò del rapsodo Omero in un testo scritto per confutare le tesi del filosofo libertino Anthony Collins, i *Remarks upon a Late Discourse on Freethinking*, usciti nel 1713, e François Hédelin, Abbé d’Aubignac, le cui *Conjectures académiques, ou Dissertation sur l’Iliade* uscirono nel 1716, circa quarant’anni dopo la morte dell’autore.<sup>16</sup>

Nemmeno al filologo francese Jean-Baptiste Caspar d’Ansse de Villoison pareva troppo plausibile che i poemi omerici avessero potuto essere messi per iscritto all’epoca della loro composizione. In realtà, se va qui ricordato anche Villoison, ciò accade soprattutto per i debiti di natura strettamente filologica contratti da Wolf nei suoi riguardi. Villoison, durante un soggiorno a Venezia che durò dal 1778 al 1782, scoprì un importante codice, il greco 454 della Biblioteca Marciana, contenente scoli assai preziosi, di cui fornì un’edizione nel 1788. L’anno successivo Wolf inviò, con la deferenza del giovane che si rivolge a uno studioso più anziano e già affermato, la propria edizione dell’orazione demostenica *Adversus Leptinem*. Nel 1790 Villoison rispose a Wolf, congratulandosi

---

16 Sul rapporto tra Wolf e quanti, prima di lui, negarono l’esistenza della scrittura ai tempi di Omero, si sofferma B. Hemmerdinger, *Philologues de jadis* (Bentley, Wolf, Boeckh, Cobet), in “Belfagor” 32, 1977, p. 498 sgg.

con lui per il lavoro compiuto su Demostene, ed è in quell'occasione che gli fece pervenire il suo Omero "*cum Prolegomenis et Scholiis*". Ora, precisamente l'edizione del Venetus Marcianus A compiuta dal Villoison costituisce la base del lavoro di ricostruzione del testo omerico compiuta da Wolf nei suoi *Prolegomena*.<sup>17</sup>

Da tutte queste osservazioni si potrebbe ricavare l'impressione, già espressa dal Wilamowitz, secondo cui Wolf, nei suoi *Prolegomena ad Homerum*, si dimostrò autore scarsamente originale. Una simile impressione è in realtà fuorviante, in quanto ci fa dimenticare che il pregio del lavoro di Wolf stava altrove – non, cioè, nell'aver compiuto scoperte nuove o nell'aver introdotto ipotesi interpretative inedite. Come osserva Lanza, i *Prolegomena* di Wolf costituiscono una svolta importante nell'ambito degli studi classici perché con quest'opera Wolf seppe conferire al lavoro filologico un'impronta storica del tutto peculiare. Questa connessione tra storia e filologia emerge da tre aspetti. In primo luogo, l'aver mostrato che il testo omerico è il frutto di un lungo processo di adattamenti e revisioni rende problematica la concezione della filologia intesa come semplice ripristino di un testo originale, attingibile nella sua purezza grazie al lavoro di emendazione. Il solo "Omero" a cui si ha accesso – ed è questo l'importante risultato scientifico dei *Prolegomena* – è il testo dei poemi redatto dai "filologi" alessandrini. In secondo luogo, il lavoro del filologo non è comprensibile che come ricostruzione di un contesto storico: se si afferma l'inesistenza di un unico "Omero" e se si decide di far partire da qui l'analisi della questione omerica, ne consegue la necessità di disporre di una serie di conoscenze sull'organizzazione sociale del mondo antico e sul modo in cui, al suo interno, è avvenuto il passaggio dall'oralità alla scrittura. In terzo luogo, il mondo omerico che i *Prolegomena* ci invitano a immaginare è, in un certo senso, un mondo ancora primitivo, distante dal presente, attingibile nella sua totalità solo attraverso l'opera della ricostruzione storica.<sup>18</sup> Ed è ovviamente quest'ul-

---

17 Sui rapporti tra Wolf e Villoison, cfr. L. Canfora, *Studi omerici in Francia prima di Wolf*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, cit., pp. 87-98 (poi in L. Canfora, *Le vie del classicismo. 2. Classicismo e libertà*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 93-106).

18 Cfr. D. Lanza, *Friedrich August Wolf: l'antico e il classico*, cit., p. 535. Anche in R. Di Donato, *Storia della tradizione come storia della cultura: filologia e storia nei Prolegomena di F.A. Wolf*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" 16, 1986, pp. 127-139, si sottolinea come nei *Prolegomena*, sia la "storia a servire la filologia", istituendo quel rapporto "di interazione tra le due discipline che feconderà la scienza dell'antichità nel secolo decimonono" (ivi, p. 136). Ma a



timo l'aspetto che qui importa sottolineare: se si accede ai Greci solo attraversando la distanza storica che da loro ci separa, allora ha senso affermare che nei *Prolegomena* è contenuta *in nuce* l'idea di classicità che animerà l'*Esposizione*; sarà l'attraversamento della distanza storica, infatti, a rendere lo studio dei classici un fattore decisivo all'interno di un progetto pedagogico-formativo capace di rispondere ai bisogni della modernità.

All'*Esposizione* Wolf giunge quindi dopo aver provato alla comunità scientifica di essere in grado di dominare la materia di cui si accingeva a definire concetto, estensione, scopo e valore.<sup>19</sup> Le riflessioni di natura metodologica contenute nell'*Esposizione*, però, non si aggiungono in un secondo momento alla produzione scientifica di Wolf. La pubblicazione di questo scritto sistematico è in realtà il coronamento di un intenso lavoro volto a chiarire il senso e lo statuto della filologia. Nell'ambito dell'insegnamento presso l'università di Halle Wolf aveva infatti tenuto a più riprese delle lezioni sulla scienza dell'antichità, a partire dal semestre estivo del 1785. Queste lezioni, dal titolo *Encyclopaedia philologica*, furono pubblicate, sia prima che dopo la sua morte, da allievi di Wolf che ne trascrissero il testo.<sup>20</sup> Wolf, però, non firmò mai quei lavori; anzi,

---

insistere sull'originalità dei *Prolegomena* fu per primo Fuhrmann, nel suo importante saggio su Wolf: M. Fuhrmann, *Friedrich August Wolf. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstags am 11. Februar 1959*, in "Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 33, 1959, pp. 187-236 (in part. le pp. 206-216).

- 19 Del Wolf filologo ricordo qui gli interventi seguenti, anteriori e posteriori all'uscita dei *Prolegomena*: l'edizione del *Simposio* platonico (1782); la pubblicazione di un'antologia di autori drammatici greci, comprendente l'*Agamemnone* di Eschilo, l'*Edipo Re* di Sofocle, le *Fenice* di Euripide e le *Ecclesiastouse* di Aristofane (1787); la già menzionata edizione dell'orazione *Contro Leptine* di Demostene (1789); edizioni di Erodiano e di Cicerone (1792); di Aristofane, un'edizione e traduzione delle *Nuvole* (1811) e una traduzione parziale (ma con un'edizione del testo arricchita da un apparato di *scholia*) degli *Acarnesi* (1812).
- 20 Cfr. E.J. Koch, *Encyklopädie aller philologischen Wissenschaften*, Nauck, Berlin 1793; G.G. Fullebornii, *Encyclopaedia philologica sive primae lineae Isagoges in antiquarum litterarum studia*, Meyer, Vratislaviae 1798 (seconda edizione, accresciuta, a cura di J.G. Kauffuss, ivi 1805); *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*, in F.A. Wolf, *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft*, a cura di J.D. Gürtler, vol. 1, Lehnhold, Leipzig 1831; infine (sebbene meno attendibile dell'edizione curata dal Gürtler), F.A. Wolf, *Encyclopädie der Philologie*, nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1798-1799 herausgegeben von S.M. Stockmann, Die Expedition des europäischen Aufsehers, Leipzig 1831. Si vedano infine alcuni frammenti tratti dal *Nachlass* di Wolf, databili tra il 1795 e il 1807, concernenti l'enciclopedia delle scienze dell'antichità e pubblicati, a cura di R. Markner, in R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, cit., pp. 50-75.

nell'*Esposizione* traspare l'intenzione di prendere una certa distanza nei loro confronti. Nelle pagine introduttive dell'*Esposizione*, Wolf ricorda di aver sempre nutrito il desiderio di fornire ai suoi studenti una trattazione completa dello scopo e dell'articolazione interna delle scienze dell'antichità, onde mostrare come queste formino un tutto organico. Per una rielaborazione dei materiali didattici utilizzati per i corsi sull'*Encyclopaedia philologica* Wolf afferma di non aver mai trovato il tempo – da qui lo spazio lasciato ai suoi allievi, i quali pubblicarono gli appunti da loro presi a lezione. Ma Wolf giudica quegli appunti “ancora molto incompleti”.<sup>21</sup> Ed è per noi, questa, un'indicazione preziosa, perché ci permette di cogliere quale importanza Wolf abbia attribuito a una trattazione sistematica – e per di più in lingua tedesca – dei saperi filologici.

L'occasione per dare finalmente alle stampe un lavoro autonomo e sistematico sullo statuto disciplinare della filologia venne offerta a Wolf dalla pubblicazione di una rivista berlinese, il “Museum der Alterthums-Wissenschaft”, di cui lo stesso Wolf, assieme a Philipp Buttmann, era redattore. Nel primo numero della rivista l'*Esposizione* occupa lo spazio del primo saggio, il quale è preceduto da una dedica a Goethe, sotto i cui auspici viene posta la nuova pubblicazione. Sul valore, in un certo senso strategico, della dedica a Goethe torneremo in seguito. Qui mi limito a ricordare i tratti essenziali dell'amicizia tra Wolf e Goethe.<sup>22</sup> Il mediatore tra i due fu Wilhem von Humboldt, la cui amicizia con Wolf data dal l'agosto del 1792. Il primo incontro tra l'eroe del classicismo weimariano e il professore di Halle avvenne nel 1795, alla fine di maggio: ospite di Karl August Böttiger, direttore del locale ginnasio, Wolf soggiornò a Weimar per una settimana, dando modo a Goethe di superare le iniziali perplessità che accompagnarono la prima lettura dei *Prolegomena*, da poco dati alle stampe. In una lettera del 17 maggio a Schiller, Goethe definiva infatti del tutto “soggettive” le idee esposte da Wolf; e non solo: tali idee sarebbero in fondo anche rispettabili, se “questi signori [sc. Wolf e i filologi] non si mettessero a devastare, per coprirsi i deboli fianchi, i giardini più ricchi del regno dell'arte (*des ästhetischen Reichs*) e non lo trasformassero in un increscioso campo di battaglia”.<sup>23</sup> In seguito, pur man-

21 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 104.

22 Sul loro rapporto, cfr. J. Irmscher, *Friedrich August Wolf e Goethe*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, cit., pp. 171-176 e, soprattutto, M. Riedel, *Zwischen Dichtung und Philologie: Goethe und Friedrich August Wolf*, in “Archivio di storia della cultura” 10, 1997, pp. 277-292.

23 H.G. Gräf – A. Leitzmann (a cura di), *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Büchergilde Gutenberg, Frankfurt/M.-Zürich-Wien 1964, p. 69.

tenendo sempre una certa distanza dalla filologia quale unica via d'accesso al mondo antico, Goethe non solo accolse Wolf nella sua cerchia di amici, ma seguì con attenzione la concezione della filologia e degli studi classici che Wolf andava sviluppando in quegli anni. A sua volta, Wolf mostrò un notevole interesse anche per gli studi naturalistici di Goethe.<sup>24</sup> L'amicizia tra i due durò fino alla morte di Wolf. Proprio Goethe fu una delle ultime persone che Wolf incontrò lungo il viaggio che doveva portarlo in Francia per una cura: dopo la breve visita a Weimar, Wolf raggiunse Marsiglia, dove si spense l'8 agosto del 1824.

Si è appena ricordato che la rivista in cui apparve l'*Esposizione* usciva a Berlino. Era lì che Wolf si spostò dopo la chiusura dell'università di Halle voluta dalle truppe francesi dopo la battaglia di Jena. A Berlino Wolf fu vicino all'amico Humboldt durante la stesura dei progetti che portarono alla costituzione della nuova università voluta dal re di Prussia Federico Guglielmo III. L'attività di Wolf come riformatore<sup>25</sup> si inserisce in un contesto in cui il dibattito sul significato e la portata dell'educazione superiore – e dell'educazione in generale – era molto vivo. Più o meno tutti i maggiori intellettuali e filosofi dell'epoca, nel periodo grosso modo compreso tra il 1800 e il 1812, fecero sentire la loro voce per proporre una riforma radicale del sistema degli studi. Oltre ai testi di Humboldt sulla riforma universitaria, in cui vengono elaborati quei principi che stanno alla base del suo operare quale uomo di governo, si ricordino i testi seguenti: nel 1803 escono le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* di Schelling, un testo a cui Wolf nell'*Esposizione* si riferisce più volte; nel 1807 Fichte fa pervenire al *Kabinettsrat* Friedrich von Beyme il suo *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaft stehe* (che uscirà postumo nel 1817); venuto a conoscenza di tale scritto, Schleiermacher, nel 1808, pubblica invece i *Gelegentlichen*

---

24 Cfr. M. Riedel, *Zwischen Dichtung und Philologie: Goethe und Friedrich August Wolf*, cit., p. 28.

25 L'opera di riferimento principale per accedere alla vasta opera di Wolf riformatore, pedagogo e teorico della *Bildung* resta J.F.J. Arnoldt, *Friedrich August Wolf in seinem Verhältnisse zum Schulwesen und zur Pädagogik*, 2 Bde, Schwetschke, Braunschweig 1861-2. Mentre il secondo volume riporta una serie di testi scritti da Wolf in varie fasi della sua carriera, il primo volume torna utile anche quale strumento di lavoro per ripercorrere la biografia di Wolf: ivi, infatti, Arnoldt corregge alcune delle posizioni, di carattere decisamente apologetico, contenute nella sopra citata biografia del Körte.

*Gedanken über Universität in deutschem Sinn*.<sup>26</sup> All'interno di quelle discussioni era in gioco non solo la posizione delle istituzioni deputate all'educazione in seno alla società, ma anche la funzione politica e sociale della scienza – e, di conseguenza, di quanti avevano fatto dell'attività scientifica la propria professione. È in questo contesto che si sviluppa la nozione di *Bildung*, che non solo sta al centro degli interessi teorici del riformatore Humboldt, ma riveste pure un ruolo centrale nelle argomentazioni contenute nell'*Esposizione*.

Per ora, importa rilevare solo che Wolf, dopo un iniziale coinvolgimento nel processo di fondazione dell'università, cessò di dare qualsiasi contributo alle nascenti istituzioni accademiche prussiane. Dal febbraio del 1809 Humboldt dirigeva la *Section des Cultus und öffentlichen Unterrichts* presso il Ministero degli Interni e in questa funzione, che ricoprì fino all'aprile del 1810, si trovò a prendere decisioni di natura istituzionale dotate di un certo peso – riuscì, tra l'altro, a far assegnare a Wolf uno stipendio per quei tempi assai considerevole. Poco dopo, nel febbraio del 1810, lo stesso Wolf viene nominato direttore della *Wissenschaftliche Deputation in der Section für den öffentlichen Unterricht* presso lo stesso ministero. Posizione importante, congeniale alle aspirazioni di Wolf, che si sentiva chiamato a svolgere, dall'alto del suo magistero scientifico, le funzioni di consigliere del principe. Alla *Deputation*, infatti, spettava il compito sia di redigere i programmi scolastici dei ginnasi, sia di dirigere e coordinare le attività di ricerca nel regno prussiano. Al di là dell'amicizia con Humboldt, Wolf aveva del resto tutte le carte in regola per venir coinvolto nei progetti di riforma scolastica e universitaria voluti dal regno prussiano, sia in virtù del rispetto di cui godeva la sua figura di studioso, sia in virtù del proprio interessamento, a tutti noto, per le problematiche pedagogiche. Sin dagli inizi della sua carriera, durante il periodo trascorso a Ilfeld (1799-1782) e a Osterode (1782-1783), in qualità di rettore del locale ginnasio, Wolf si era occupato del problema della riforma scolastica. Inoltre, già nell'agosto del 1807, quindi poco dopo la chiusura dell'università di Halle, si era rivolto direttamente a von Byrne per sottoporre alla sua attenzione le proprie idee concernenti la riforma universitaria.<sup>27</sup> Alla prova dei fatti, però, Wolf si rivelò incapace di fornire qualsiasi con-

---

26 I testi qui menzionati, assieme a un lavoro di Steffens sulla stessa questione, si trovano riuniti in E. Anrich (a cura di), *Die Idee der deutschen Universität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964.

27 Si può ora vedere la proposta di Wolf fatta al ministro in E. Müller (a cura di), *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, Reclam, Leipzig 1990, pp. 43-54.

tributo costruttivo alle riforme del sistema educativo prussiano, a causa soprattutto del suo pessimo carattere, non esente da presunzione e ambizione. Visto che presso il ministero avrebbe dovuto svolgere anche delle attività che potremmo definire di ordinaria amministrazione, Wolf preferì declinare l'incarico quasi subito dopo la nomina. Non diverso fu il suo atteggiamento nei confronti dell'insegnamento universitario. L'università di Berlino iniziò ufficialmente la sua attività il 15 ottobre 1810, ma Wolf tentò subito di sottrarsi agli obblighi dell'insegnamento ordinario: più consona alla sua posizione (e alla sua fama) gli sembrava un'attività di tipo seminariale, non diversa da quella da lui svolta in precedenza a Halle. Un'attività di questo genere non solo lo avrebbe tenuto lontano dalla vita accademica, che non amava affatto, ma soprattutto lo avrebbe posto un gradino sopra i suoi colleghi (Wolf avrebbe voluto gestire il seminario in qualità di membro dell'Accademia delle Scienze di Berlino, e non in qualità di professore universitario). Il seminario, così come lo concepiva Wolf, era infatti una sorta di scuola per pochi eletti, alla quale avrebbero avuto accesso solo i migliori studenti degli ultimi anni, poco prima di iniziare la loro attività quali insegnanti del ginnasio.<sup>28</sup> La sua richiesta venne respinta e Wolf, malvolentieri, si adattò a tenere ogni anno le sue lezioni come qualsiasi altro docente. I corsi da lui tenuti, però, andarono ben presto deserti: da un lato perché altri nomi attiravano l'attenzione degli studenti, dall'altro perché Wolf stesso non era in grado, anche per motivi di salute, di garantire un insegnamento continuo e regolare. Solo l'antico entusiasmo per l'insegnamento, che da sempre accompagnava la fama di Wolf quale studioso,<sup>29</sup> pare esser rimasto intatto nel vecchio maestro.<sup>30</sup>

In un breve lasso di tempo Wolf consumò dunque una rottura irreparabile con le maggiori istituzioni scientifiche della capitale – nel 1812 deci-

---

28 Cfr. la lettera, datata 8 novembre 1810, che Wolf scrisse alla *Section für den öffentlichen Unterricht*, in F.A. Wolf, *Ein Leben in Briefen*, Bd. 2: *Berliner Leidens- und Altersjahre (1807-1824)*, cit., pp. 112-117.

29 Si narra che una volta Goethe sia andato a sentire, nascosto dietro una tenda, le lezioni che Wolf teneva nell'università di Halle, in un'aula in cui troneggiava il busto di Lessing. Goethe rimase colpito non solo dalla preparazione dell'amico, ma anche dall'entusiasmo con cui trasmetteva il proprio sapere agli studenti.

30 Leopold Zunz, il futuro fondatore della *Wissenschaft des Judentums*, che frequentò con entusiasmo le lezioni di Wolf nei suoi anni berlinesi, riferisce così le sue impressioni sui propri maestri: "Solger verlasse ich, weil er mich langweilt und Rührs, weil er gegen die Juden spricht. Böckh belehrt mich, allein Wolf zieht mich an." (cit. in G. Veltri, *Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums*. Leopold Zunz und seine Lehrer F.A. Wolf und A. Böckh, in R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, cit., p. 41).

se di interrompere qualsiasi forma di collaborazione attiva pure con l'Accademia delle Scienze, di cui era membro dal febbraio del 1799,<sup>31</sup> per passare gli ultimi anni della sua vita amareggiato e solitario, chiuso nel proprio rancore, senza produrre più alcunché di rilevante dal punto di vista scientifico.<sup>32</sup> Il suo tentativo di partecipare attivamente alla vita istituzionale produsse però almeno un frutto: è infatti grazie all'interessamento di Wolf, loro maestro a Halle, che divennero professori a Berlino sia Bekker che Böckh. A loro, assieme allo storico di Roma Niebuhr, spetterà il compito di rappresentare la scienza dell'antichità presso la nuova generazione di aspiranti filologi nell'ateneo berlinese.

L'opera che inaugurò il "Museum der Alterthums-Wissenschaft" continuò comunque a sopravvivere nella coscienza della filologia tedesca: gli scopi che le aveva prefissato Wolf sarebbero stati perseguiti ancora per lungo tempo anche al di fuori della Germania, ed è per questo che si è legittimati a vedere in Wolf un istitutore di discorsività. Mi pare ora opportuno riassumere brevemente l'articolazione dell'*Esposizione*.

Il testo si apre con una definizione della scienza dell'antichità, espressione che deve sostituire espressioni meno precise come filologia, *belles lettres*, *classical learning*, *humaniora studia*. Con *Altertumswissenschaft* Wolf intende quel complesso di conoscenze che ci permettono di comprendere le azioni, la vita politica, culturale e sociale dei Greci e dei Romani, il loro carattere nazionale, la loro lingua, le loro arti, la loro scienza, i loro costumi, le loro religioni e il loro modo di pensare.<sup>33</sup> Questa definizione è preceduta da una articolata spiegazione del motivo per cui altri popoli dell'antichità, con i quali Greci e Romani erano in contatto, non possano diventare oggetto di studio da parte della scienza dell'antichità. Ci soffermeremo a lungo non solo sul lessico che Wolf impiega nella definizione testé riassunta, ma soprattutto sul senso dell'esclusione che affida all'orientalistica – ovvero a un'altra disciplina – lo studio di quelle nazioni e culture antiche che i Greci definivano con il termine "barbari" – termine che peraltro Wolf riprende e utilizza a propria volta.<sup>34</sup>

Segue una definizione del periodo storico che la scienza dell'antichità abbraccia, periodo che va dall'età arcaica, che precede da un lato l'inizio

---

31 Cfr. la lettera indirizzata da Wolf all'Accademia Reale delle Scienze di Berlino l'8 aprile del 1812, in F.A. Wolf, *Ein Leben in Briefen*, Bd. 2: *Berliner Leidens- und Altersjahre (1807-1824)*, cit., pp. 143-144.

32 Sull'isolamento sofferto da Wolf nel periodo berlinese, cfr. M. Fuhrmann, *Friedrich August Wolf*, cit., pp. 189-192.

33 Cfr. F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 115.

34 Cfr. *ivi*, p. 108 sgg.

delle Olimpiadi storiche, dall'altro la fondazione di Roma, fino alla presa di Costantinopoli da parte dei Turchi.<sup>35</sup> Dalle epoche passate di cui si occupa, la scienza dell'antichità prende in esame tre tipi di oggetti: le opere scritte, le opere artistiche e le opere di tipo misto, in cui la letteratura si mescola alla tecnica (come per esempio le iscrizioni). La scienza dell'antichità, in questo senso, si occupa dei resti dell'età classica sotto un duplice aspetto: da un lato, essa considera i resti del mondo antico come monumenti e testimonianze di situazioni passate (*Monumente und Zeugnisse vergangener Zustände*), dall'altro come opere esteticamente belle (*ästhetisch schöne*).<sup>36</sup> Alle opere scritte va attribuita comunque un'importanza maggiore, in quanto è attraverso la conoscenza delle lingue antiche che lo studioso acquisisce la necessaria familiarità con le idee e i modi di esprimersi degli antichi. In tal modo si rende evidente che lo studio delle lingue antiche deve essere visto come uno strumento, e non come un fine in sé: il lavoro filologico sui testi, infatti, ha come scopo la conoscenza del mondo antico nella sua totalità, ovvero di quella cultura in cui essi sono stati prodotti.

Dopo questa precisazione, che ben chiarisce in che senso la scienza dell'antichità sia più ampia della filologia, pur basandosi su di essa, Wolf espone gli elementi di cui si compone il lavoro filologico vero e proprio – lavoro che viene così a costituire l'*organon* dell'intera scienza.<sup>37</sup> Tre sono gli elementi basilari dell'*organon* filologico: la grammatica, l'ermeneutica e la critica. Via d'accesso al senso letterale, la conoscenza della grammatica permette di dominare la forma canonica del latino e del greco, permette cioè di fondare la base sulla quale si edificherà quel sapere che va alla ricerca del senso quando i testi sono corrotti o incerti. Mentre le conoscenze grammaticali sono di tipo tecnico, diverso è il caso dell'ermeneutica, che per Wolf assume i tratti di un'arte. Si tratta di un'arte grazie alla quale diviene possibile ricostruire il mondo storico nel quale l'autore del passato operava: immergendosi in questo mondo, l'interprete spiega ciò che l'autore ha voluto dire e in tal modo rende attuale il significato delle opere dell'antichità. Quest'opera di attualizzazione dei significati rende l'ermeneutica wolfiana parte integrante del progetto che unisce la scienza dell'antichità a una critica del gusto: rendere visibile il significato di un'opera o di un autore in rapporto al presente in cui agisce l'interprete significa poter spiegare perché a una certa opera o a un certo autore è stato attri-

---

35 Cfr. *ivi*, p. 115.

36 Cfr. *Ivi*, p. 116.

37 Cfr. *Ivi*, p. 117 sgg.

buito questo o quel posto nel canone del gusto, significa stabilire perché un'opera o un autore siano stati – o possano ancora essere – oggetto di godimento estetico. Infine si pone la critica filologica, che corona lo studio dell'antichità in quanto è grazie alla critica che viene stabilita sia l'autenticità o l'inautenticità delle opere, sia l'età in cui sono state composte. Nel caso in cui vi siano delle corrottele del testo, la critica permette di avvicinarsi al ripristino del testo originale, oppure di stabilire ciò che è stato aggiunto al testo originale nel corso della sua trasmissione in forma manoscritta. All'interno dell'attività critica, Wolf individua l'esistenza di due momenti, strettamente intrecciati tra loro, ma distinguibili analiticamente. Da un lato vi è la critica inferiore o documentaria: a questo livello, il filologo lavora con quanto si ritrova concretamente tra le mani, cioè con testimoni che, per quanto corrotti, sono in grado di essere messi in relazione tra loro. D'altro lato vi è la critica superiore o divinatoria, ed è il livello in cui il filologo lavora con pure ipotesi, in quanto il materiale documentario a disposizione o è troppo scarso, o si presenta in uno stato troppo lacunoso. Con divinazione Wolf intende dunque riferirsi a quella dimensione del lavoro critico in cui la competenza del filologo, acquisita nel corso della sua attività scientifica, gli permette di compensare la scarsità delle testimonianze e lo mette in grado di colmare le lacune della tradizione. Accanto alla grammatica, all'ermeneutica e alla critica, Wolf pone nell'*organon* una quarta componente: l'apprendimento corretto e fluido dello stile e della composizione, sia in prosa che in versi. In pratica, Wolf auspica il dominio attivo delle lingue classiche – almeno di quella latina, aggiunge subito, consapevole del fatto che difficilmente la formazione universitaria corrente avrebbe permesso, anche allora, la nascita di una generazione di filologi capaci di scrivere fluidamente sia in greco che in latino.

Può sembrar strano che l'autore dell'*Esposizione*, opera scritta di proposito in tedesco, attribuisca tanta importanza alla padronanza attiva delle lingue classiche. Lungi dal raccomandare "l'uso di una lingua morta come se fosse viva",<sup>38</sup> Wolf in realtà identifica nella capacità di esprimersi correttamente in latino una componente essenziale di quel processo di appropriazione del mondo classico che costituisce lo scopo ultimo della scienza dell'antichità. Non per amore dell'erudizione, ma per poter avanzare sia nell'arte della critica che in quella dell'ermeneutica Wolf richiede dunque al filologo la padronanza del latino, poiché sia l'interpretazione dei

---

38 Ivi, p. 121.



testi classici che la loro edizione hanno luogo solo grazie a una sorta di immedesimazione nella scrittura degli autori antichi.

Conclusa l'esposizione dell'*organon*, Wolf enumera una serie di discipline ausiliarie con cui lo studioso dell'antichità pure deve familiarizzarsi. Si tratta di discipline che forniscono conoscenze ausiliarie (*Hülfskenntnisse*) perché attingono la propria materia anche da testimonianze diverse dal testo scritto: avendo quest'ultimo un primato assoluto quale via d'accesso al mondo classico, è chiaro che per Wolf le conoscenze fornite da tali discipline acquistano un senso solo se vengono utilizzate per sviluppare e allargare la comprensione di ciò che costituisce l'oggetto sia della critica che dell'ermeneutica. Al fine di familiarizzarsi con "i luoghi in cui i popoli più noti dell'antichità vivevano e agivano"<sup>39</sup> è indispensabile acquisire una buona conoscenza della geografia antica. Ma questa conoscenza è in realtà parte integrante della storia, che tra le discipline ausiliarie è forse la più importante. Con ricerca storica Wolf non intende solo la cronologia del mondo antico, ma la capacità di ordinare razionalmente la catena degli eventi che hanno caratterizzato la vita spirituale dei popoli antichi. Richiamandosi alle già menzionate lezioni sullo studio del metodo accademico di Schelling e al significato che in quell'opera viene attribuito alla ricerca storica, Wolf intende conferire al lavoro del filologo una dignità filosofica che la mera collazione di dati antiquari non potrebbe ovviamente avere. In questo senso, alla storia spetta il compito di elevarsi dal mero dato empirico, per far cogliere, nel corso dell'esposizione, l'operare della libertà, intesa come ciò che si oppone alla necessità, la quale regola invece la rappresentazione del mondo naturale.

Se alla storia spetta il compito di indicare il corso degli eventi nella loro successione, alla *Alterthumskunde* spetta il compito di analizzare le condizioni (*Zustände*) più o meno durature che caratterizzarono, nel loro insieme, la vita civile degli antichi. Al pari della moderna *Staatskunde*, l'*Alterthumskunde* si occupa allora della politica, della strategia militare e della religione. Per quest'ultima Wolf mostra un interesse particolare: lo studioso dell'antichità deve saper dominare la mitologia dei Greci, sia al fine di coglierne la specificità rispetto ad altri sistemi mitologici, sia per poter penetrare più in profondità in quello che oggi chiameremmo l'immaginario greco. Nelle favole (o, meglio, miti) Wolf vede infatti l'espressione della fantasia greca nel suo momento aurorale. Come Heyne, anche Wolf interpreta il sistema mitico dei Greci come una "filosofia balbettan-

---

39 Ivi, p. 124.

te”;<sup>40</sup> ancora incapace di essere spiegazione razionale del cosmo e della storia; tuttavia, tale sistema è perfettamente adeguato ai bisogni di un’umanità non ancora in possesso della cultura dell’intelletto (*Cultur des Verstandes*).

Il mondo dei miti, prima costituito nella cerchia ristretta dei bardi e dei rapsodi, assunto poi dalla fede del popolo, divenne infine materia della creazione poetica. Allo studio della mitologia Wolf fa quindi seguire lo studio della letteratura antica. Questa si divide in due componenti: storia esterna e storia interna. La prima analizza le opere antiche come *continencia*, ovvero sia come espressioni dell’epoca in cui visse un autore, sia come espressioni della sua biografia. La seconda considera le opere letterarie quali *contenta*, ovvero quali espressioni dell’erudizione antica in tutte le sue parti. La storia interna della letteratura mette a fuoco, in altre parole, lo sviluppo delle singole acquisizioni disciplinari e artistiche del mondo antico; in questo senso, si qualifica di fatto come storia dei generi – della poesia e della prosa, innanzi tutto, ma anche della produzione storiografica, geografica e scientifica.

Poco sappiamo della musica e della danza nel mondo antico; molto sappiamo invece delle arti figurative dei Greci e dei Romani. Una parte essenziale dello studio dell’antichità avrà allora come oggetto l’arte plastica e l’arte figurativa, le quali andranno considerate in sé e per sé e non in funzione dell’utilità che si può ricavarne in vista di un approfondimento delle scienze reali.<sup>41</sup> A tale scopo, Wolf auspica la creazione di un *organon* anche per la storia dell’arte: come grammatica, ermeneutica e critica ci mettono in grado sia di comprendere storicamente i monumenti letterari del mondo antico, sia di valutare la loro bellezza, così un *organon* della storia dell’arte ci permetterebbe di ordinare cronologicamente le opere figurative, plastiche e architettoniche dell’antichità, di comprendere le tecniche con cui furono realizzate, di giudicarne l’eventuale falsità e, infine, di goderne appieno la bellezza. In tale *organon* Wolf include pure l’iconologia dell’arte, grazie alla quale si potrebbero risolvere tutti i problemi suscitati dall’interpretazione dei simboli e delle allegorie che le sculture e i dipinti dell’antichità spesso raffigurano.

Per studiare infine quel tipo di vestigia del mondo antico appartenenti al tipo misto (che si collocano cioè tra la letteratura e la tecnica), Wolf ritiene necessario che lo studioso dell’antichità sia versato sia nella numi-

---

40 Ivi, p. 128.

41 Cfr. ivi, p. 131 sgg.

smatica che nell'epigrafia. Indispensabili per risolvere problemi di tipo storico altrimenti insolubili e per aumentare le nostre conoscenze grammaticali e lessicali, queste due discipline ausiliarie concludono l'elenco di quei saperi che Wolf addita quali complementi necessari dell'*organon*. A ciò segue un'interessante osservazione circa la parte che delle discipline appena elencate deve essere inserita all'interno degli *studia humanitatis* – di quegli studi, cioè, che Wolf intendeva riformare ponendo alla loro base una rinnovata scienza dell'antichità. Per lo più di natura tecnica, molte delle discipline che compongono la scienza dell'antichità devono interessare solo lo studioso che intenda approfondirne i contenuti a un livello superiore; lo studente del ginnasio, invece, potrà accontentarsi di una conoscenza delle componenti basilari della scienza dell'antichità. E saranno proprio queste conoscenze, accanto allo studio della matematica, della fisica, della storia e della filosofia, a costituire, secondo Wolf, il nucleo degli *studia humanitatis*.<sup>42</sup>

Il passaggio appena rilevato da un momento fondativo, il cui scopo è quello di fissare i limiti della scienza dell'antichità, a un momento pedagogico-politico, che serve a rendere esplicito lo stretto legame tra lo studio del mondo antico e la *Bildung*, non costituisce un'oscillazione che si lasci cogliere qua e là nel testo dell'*Esposizione*: ne è, al contrario, parte integrante. Le ultime sessanta pagine dello scritto, infatti, ripercorrono i momenti principali di quanto detto in precedenza con l'esplicito intento di far emergere ciò che, nello studio dell'antichità, va posto in diretto rapporto con la formazione di una nuova specie di individui, capaci di mettere a frutto, a beneficio di se stessi e dello stato prussiano, quanto era contenuto dal programma politico legato alla nozione di *Bildung*.

Dopo un rapido cenno alla storia della filologia, in cui sintomaticamente Wolf evoca solamente la tradizione filologica olandese e non spende una parola nei confronti degli studi francesi sul mondo antico,<sup>43</sup> viene fornita una spiegazione delle ragioni di natura pedagogica che giustificano lo studio delle lingue antiche. Atto ad allargare gli orizzonti esperienziali dell'individuo, tale studio permette di apprendere ciò che già conosciamo di noi stessi e della nostra tradizione in modo nuovo. Ma migrare con lo spirito nell'antichità comporta un rimpatrio che trasforma chi lo compie perché le lingue in questione, soprattutto quella greca, hanno delle caratteristiche che le rendono uniche. Se è vero che ogni lingua contiene l'in-

---

42 Cfr. *ivi*, p. 138.

43 Cfr. *ivi*, pp. 138-142.

tero patrimonio delle idee e delle forme di vita elaborate dal popolo che le ha prodotte, alla lingua greca merita accostarsi con riguardo speciale: il greco non è solo una lingua particolarmente duttile ed espressiva, capace di plasmare in forme godibili esteticamente idee ed emozioni; il punto essenziale è che da quanto ci è stato tramandato dalla Grecia possiamo trarre tutto ciò di cui abbiamo bisogno, ancor oggi, per avvicinarci in modo compiuto al sommo ideale dell'umanità. Perfetta estrinsecazione dello spirito greco, giovane e vivace come quest'ultimo, la lingua greca è dunque la lingua della *Cultur* – *Cultur* che Wolf oppone qui a *Civilisation*,<sup>44</sup> in base a una procedura argomentativa alla quale in seguito andrà prestata un'attenzione particolare, essendo la coppia oppositiva *Cultur/Civilisation* uno degli elementi portanti della teoria della *Bildung* di cui Wolf e Humboldt si fecero latori.

All'elogio della lingua greca, scrigno di una bellezza sempre attingibile nella sua purezza, oltre che strumento insostituibile all'interno di una pedagogia finalizzata all'acquisizione di una cultura spirituale, segue una nuova esposizione dell'*organon*, questa volta, però, tesa a evidenziarne il significato e la portata in termini puramente formativi. Della grammatica Wolf auspica una trasformazione che ne possa consentire l'utilizzo entro una prospettiva più ampia, definibile in termini di studio della cultura. Disciplina capace di farci riflettere sul mondo intellettuale che attraverso le lingue si esprime, la grammatica verrebbe così a comprendere lo studio della lessicografia, dell'etimologia, della storia della lingua e dei rapporti tra lingua e cultura. Per compiere tale trasformazione, che tra l'altro avrebbe come conseguenza la sparizione di quella noia che spesso accompagna l'apprendimento della grammatica, lo studio delle lingue antiche si rivela essenziale: non essendo di immediata attuazione quel gesto di riflessione su se stessi che porta a studiare la propria lingua madre con sufficiente distanza, il confronto con una lingua antica rende più facile il passaggio dall'apprensione di un segno alla riflessione sulle modalità in cui si estrinseca il legame tra il segno in questione e il mondo ideale che esso esprime. Affrontando poi le finalità pedagogiche dell'ermeneutica, a Wolf preme sottolineare soprattutto il fatto che l'atto ermeneutico è di natura tale da implicare un coinvolgimento totale dell'interprete. In questo coinvolgimento trova posto anche il piacere della scoperta, la soddisfazione che lo studioso – ma già lo studente – può provare nell'esercizio di quest'arte che è immedesimazione in mondi di senso estranei, i quali vanno ricostruiti

---

44 Cfr. *ivi*, p. 145.

grazie a un paziente lavoro di analisi testuale. Questo spiega perché la critica, in questa parte dell'*Esposizione*, venga trattata da Wolf soprattutto in riferimento all'aspetto divinatorio, al quale sopra si è già fatto riferimento. Tale sottolineatura della componente divinatoria del lavoro critico serve qui a Wolf per ribadire la peculiarità di quel campo epistemico all'interno del quale il filologo si muove quale unica autorità, ovvero quale unica figura in grado di avocare a sé il titolo di esperto. Non con la sola erudizione, infatti, ma solo con un assiduo lavoro sui testi, condotto con uno sguardo simile a quello del naturalista, si riesce ad acquisire le doti necessarie per esercitare l'arte della critica al suo livello massimo.

Dopo questa chiarificazione del senso pedagogico dell'*organon*, Wolf si sofferma sul significato storico della produzione letteraria classica, ribadendo quegli elementi di eccellenza della cultura greca già sottolineati all'inizio dell'*Esposizione*. In queste pagine<sup>45</sup> si chiarisce il valore di modello che la cultura greca ha per i moderni, e si tratta di pagine tanto più interessanti dal punto di vista che qui ci interessa quanto più Wolf mostra di aver ben chiara la distanza storica che ci separa dai Greci. Wolf torna poi sull'utilità della composizione in lingua latina.<sup>46</sup> Se in precedenza gli premeva mostrare quale nesso vi sia tra lo scrivere in latino e la scienza dell'antichità (intesa quale disciplina di cui si occupa un ristretto gruppo di specialisti), ora Wolf guarda piuttosto al nesso che vi sarebbe tra lo studio del latino e il perfezionamento della lingua tedesca. Usando argomenti simili a quelli fatti valere a proposito dell'utilità dello studio della grammatica, Wolf non dubita che uno studente in grado di dominare la lingua latina saprà esprimersi in un tedesco più compiuto e ricco.

L'*Esposizione* si conclude con una serie di considerazioni in cui al nesso tra *Bildung* e studio degli antichi viene conferito il massimo risalto. Qui Wolf persegue un duplice obiettivo. Da un lato, intende chiarire in maniera icastica, con toni quasi poetici, il ruolo del filologo quale unico mediatore tra i moderni e gli antichi; dall'altro, ribadisce perché proprio l'immedesimazione con il mondo greco – ben più che con il mondo romano – debba stare alla base di un rinnovamento spirituale della nazione tedesca. I due momenti sono strettamente intrecciati tra loro: se solo la filologia ci permette di comprendere la superiorità dei Greci sugli altri popoli, e se dalla conoscenza di questa superiorità deriva un arricchimento spirituale capace di modificare le sorti presenti della Germania, allora è chiaro che la

---

45 Cfr. *ivi*, p. 152-154.

46 Cfr. *ivi*, p. 154-156.

filologia può giustificare la propria pretesa di porsi quale fondamento di un progetto politico-pedagogico di ampia portata. Per Wolf, lo studioso delle scienze dell'antichità è infatti colui che si rivela capace di contemplare la totalità di quello sviluppo organico che portò i Greci a essere la sola cultura nazionale in grado di rappresentare l'umanità nella sua forma più compiuta; ora, poiché la contemplazione di questo sviluppo costituisce lo scopo finale della scienza dell'antichità, il filologo può ben essere paragonato al sacerdote di Eleusi, a colui che ha accesso alla sorgente originaria da cui promana la forza spirituale della cultura greca.<sup>47</sup> Grazie all'utilizzo di questa metaforica religiosa, la mediazione tra il presente e il passato che la filologia rende possibile acquista un'immediata valenza politica: quell'appropriazione del mondo classico che la scienza dell'antichità persegue come proprio fine ultimo non resta infatti confinata nell'ambito della scienza, ma serve a vivificare spiritualmente l'intera collettività nazionale. Lo studio del mondo greco, in quanto sta alla base della formazione ginnasiale, plasma infatti il carattere anche di chi poi non intraprenderà la carriera dello studioso di scienze dell'antichità.

L'armonico sviluppo delle disposizioni dell'uomo e delle potenze dell'anima: ecco il senso ultimo della formazione classica – ed ecco quanto il filologo può offrire ai Tedeschi affinché la Germania possa affermare il proprio primato, tra le nazioni europee, quale nazione vivificata dallo spirito. Gli autentici portatori di questo spirito, infatti, sono i filologi, che Wolf invita a farsi educatori dell'intera nazione. Grazie al possesso di una scienza il cui esercizio è nel contempo missione, religioso servizio, apostolato dell'umanità, i cultori della scienza dell'antichità abitano nel regno dello spirito, il che equivale a dire che sono di casa tanto in Grecia quanto nel cuore dell'Europa, essendo la Germania la sola nazione moderna in grado di incarnare, nel presente, lo spirito greco. Wolf insomma indica nei filologi, quale corpo accademico autonomo, i custodi di un sapere che veicola anche un modo di essere, un atteggiamento, una forma di vita. Analizzando il modo in cui, nella tradizione filologica inaugurata da Wolf, ha luogo questo specifico intreccio di scienza e missione pedagogica, diverrà possibile mettere a fuoco come l'alterità greca venga costituita *sia* quale oggetto di scienza, *sia* quale operatore retorico in grado di legittimare una specifica politica dell'identità. Per decostruire questo caso esemplare e paradigmatico di costruzione del sé a partire da una obiettivazione scientifico-disciplinare dell'alterità, in questo lavoro utilizzerò alcuni

---

47 Cfr. *ivi*, p. 160.

passi dell'*Esposizione* di Wolf. Se discontinuità vi sono state in seno alla tradizione disciplinare inaugurata da Wolf, queste discontinuità hanno un valore in rapporto alle acquisizioni scientifiche della filologia come scienza, ma non in rapporto all'utilizzo che la filologia, quale dispositivo disciplinare, ha compiuto della greicità quale forma specifica di alterità.





## II

### GOETHE E SCHILLER A WEIMAR OVVERO LA VIA TEDESCA ALLA CLASSICITÀ

Dopo la battaglia di Jena, il generale Bernadotte, a capo delle truppe di occupazione francesi, ordina la chiusura dell'università di Halle. È innanzi tutto in riferimento a questo specifico evento, già ricordato sopra, che va letta tanto l'*Esposizione*, quanto la dedica a Goethe che ne precede la pubblicazione nelle pagine del "Museum der Althertums-Wissenschaft" edito da Wolf e Buttmann. Mentre la Germania politica cade sotto il fuoco delle armi nemiche, la Germania spirituale deve cercare di produrre quelle forze che porteranno a una rinascita complessiva della nazione. E se, seguendo l'indicazione di Fichte (i cui *Discorsi alla nazione tedesca* vengono tenuti a Berlino nel 1807), proprio ai dotti, ai *Gelehrten*, viene affidata questa missione politico-pedagogica, come non guardare in primo luogo a Goethe? Il poeta infatti era circondato da un'aura di ammirazione e rispetto che non dipendeva soltanto dalle sue prestazioni letterarie: per tutti, allora, egli era anche il campione di quella superiorità spirituale dei Tedeschi sulle altre nazioni europee che, nelle intenzioni di Wolf, trova nell'educazione classica sia il proprio coronamento, sia la propria legittimazione.

Sin dalle prime righe della dedica, Goethe viene salutato come "conoscitore" ed "esponente dello spirito greco".<sup>1</sup> Tale spirito, che "conferisce bellezza alla vita", alberga in maniera esemplare in tutta l'opera di Goethe, guardando alla quale i cultori del mondo classico possono apprendere, nel presente, a quali scopi debba tendere la propria attività. Con toni che, se rasentano l'esagerazione, d'altro lato rispecchiano un modo di vedere all'epoca ormai corrente, Wolf presenta Goethe come un classico vivente, la cui opera merita di essere studiata con lo stesso zelo con cui si

---

1 Ivi, p. 101.

studiano gli autori antichi: già “imparare a scandagliare il senso spesso occulto delle sue idee” equivale, secondo Wolf, ad “attingere alle fonti perenni della bellezza”.<sup>2</sup>

Affermare che in Germania, nell'età moderna, vi sia posto per la classicità e che questa classicità possa essere in qualche modo rivissuta e resa presente, questo è senz'altro uno degli scopi principali che Wolf persegue nella dedica. Se Goethe è un autore classico, e se in lui, per questa ragione, alberga lo stesso spirito che aveva vivificato le opere degli antichi, allora è nella Germania intera che dimora lo spirito dei Greci. Con uno spostamento metonimico nemmeno troppo velato, Goethe sta qui per l'intera nazione tedesca: il suo potere di rappresentare la Grecia, in quanto autore di opere capaci di far rivivere lo spirito della classicità, è uguale al suo potere, in quanto eroe nazionale, di rappresentare la Germania.<sup>3</sup> In tale spostamento metonimico, più che la ricerca – o la pubblica proclamazione – di una contiguità tra la classicità weimariana e il modo in cui la filologia wolfiana si accosta ai classici, ciò che emerge è un dispositivo retorico ben preciso, destinato a sorreggere poi tutto l'impianto argomentativo della stessa *Esposizione*. Si tratta della triangolazione classicità-spirito-Germania, la quale serve a identificare sia la preminenza degli studi classici all'interno di uno specifico processo di rinnovamento politico-pedagogico, sia le specifiche modalità di appropriazione del classico che devono caratterizzare la prassi disciplinare inaugurata dalla scienza dell'antichità. Entro questa triangolazione, la figura centrale è ovviamente lo spirito, il *Geist*, in quanto è l'affinità tra spirito greco e spirito tedesco ciò che rende possibile l'appropriazione della cultura classica sia da parte di quanti hanno frequentato un ginnasio, sia da parte dei filologi. La tesi dell'affinità tra Greci e Tedeschi nella dedica viene enunciata in termini sia culturali, sia in termini che si sarebbe tentati di definire “razziali”, secondo una topica la cui presenza va tanto più sottolineata quanto più ci tro-

---

2 *Ibid.*

3 Significativo, al fine di cogliere il modo in cui Goethe potè essere vissuto dai propri contemporanei come un “classico vivente”, quanto Schiller scrive a Goethe il 23 agosto del 1794: “Nun da Sie ein Deutscher gebohren sind, da Ihr griechischer Geist in diese nordische Schöpfung geworfen wurde, so blieb Ihnen keine andere Wahl, als entweder selbst zu nordischen Künstler zu werden, oder Ihrer Imagination das, was ihr die Wirklichkeit vorenthielt, durch Nachhülfe der Denkkraft zu ersetzen, und so gleichsam von innen heraus und auf einem rationalen Wege ein Griechenland zu gebären.” (Schillers Werke. Nationalausgabe. Bd. 27: Briefwechsel. *Schillers Briefe 1794-1795*, a cura di G. Schulz, Böhlau, Weimar 1958, pp. 25-26).

viamo di fronte a un'opera in cui la nozione di cultura muove ancora i suoi primi passi quale operatore concettuale specifico delle scienze umane. Wolf afferma che, tra i moderni, solo i Tedeschi sono in grado di "aderire ai modi del canto e della declamazione dei Greci". Ciò avviene sia perché vi è un'affinità tra la lingua tedesca e quella greca, sia perché vi è una "parentela di uno dei nostri ceppi primitivi con l'ellenico".<sup>4</sup> È importante rilevare come la postulazione di tale affinità linguistica, culturale e di sangue comporti non solo l'annullamento della distanza culturale (mentre quella storica, ovviamente, rimane intatta) tra Tedeschi e Greci, ma anche la creazione di una distanza tra i Tedeschi e gli altri europei: quanto la cultura greca può presentare di estraneo, viene vissuto dal tedesco come familiare, mentre resta scarsamente comprensibile a tutti gli altri europei moderni. Per di più, lo stesso culto degli dei greci, che pure può risultare oscuro agli occhi dei moderni, non presenta alcun problema per un tedesco, il quale è animato da una profonda religiosità.

Anche in Humboldt troviamo accenni a questa affinità greco-tedesca in uno scritto coevo all'*Esposizione*, ovvero nel saggio intitolato *Geschichte des Verfalls und Untergang des griechischen Staaten*. "I Tedeschi" – afferma qui Humboldt – "detengono il merito indiscusso d'aver per primi fedelmente compreso e profondamente sentito la cultura greca (*die griechische Bildung*): ma contemporaneamente c'era nella loro lingua, già predisposto (*schon vorgebildet*), il misterioso mezzo che consentiva di estendere il benefico influsso a una parte considerevole della nazione ben oltre la cerchia dei dotti. In ciò altre nazioni non sono mai state fortunate, o perlomeno non hanno dimostrato la medesima dimestichezza con i Greci, vuoi attraverso commentari, vuoi con traduzioni e imitazioni, né finalmente (che è quel che più importa) nel traboccare dello spirito dell'antichità. Da allora, perciò, la nazione tedesca è legata ai Greci da vincoli di gran lunga più saldi e stretti di quelli che li legano a qualsiasi altra nazione, anche assai più prossima".<sup>5</sup> Occupandosi della storia delle libere repubbliche greche, Humboldt inaugura una tradizione di studi destinata a durare a lungo in Germania. Fino a quando si giungerà all'unificazione tedesca, sarà infatti con i problemi posti dall'interpretazione delle repubbliche greche che si confronterà preferibilmente la storiografia tedesca. Nel momento in cui il Reich diverrà una potenza europea, sarà invece con

---

4 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 102.

5 W. von Humboldt, *Scritti sull'antichità classica*, a cura di U. Carpi, Liguori, Napoli 1994, p. 80.

la Roma imperiale che diverrà necessario confrontarsi – come diverrà parimenti importante tener conto del glorioso passato degli antichi Germani.<sup>6</sup> Cercare di capire perché, proprio nel periodo in cui massima era la fioritura culturale dei Greci, sia iniziato il loro declino politico, era il compito che si era prefisso Humboldt in questo testo – compito che rivestiva quindi un'immediato significato politico in una Germania che si trovava minacciata dallo straniero perché disunita, al pari delle repubbliche greche nel momento in cui persero la loro autonomia. Siccome la salvezza dei Tedeschi doveva passare per una nuova *Bildung*, è chiaro che anche in Humboldt, pur accanto a un netto riconoscimento della distanza storica tra antichi e moderni (riconoscimento sul quale torneremo oltre), diveniva centrale argomentare a favore di una stretta analogia tra Greci e Tedeschi, affinché potesse essere efficace l'ammonimento che si poteva trarre dal destino delle repubbliche greche.

Tanto per Wolf quanto per il suo amico Humboldt era dunque decisivo poter mostrare come si potesse far mantenere alla nazione tedesca un netto primato nella comprensione del classico rispetto ad altre nazioni europee – primato che diveniva tanto più importante quanto più, nell'ora presente, si avvertiva che la patria era in pericolo. Facendo eco in modo esplicito alla situazione politica, Wolf invoca allora Goethe affinché la sua tutela impedisca che “il Palladio di queste conoscenze sia strappato alla nostra patria da mani profane”.<sup>7</sup> Le “mani profane” che minacciano l'appropriazione dell'antico alla quale mira Wolf non vanno riferite però solo allo straniero che occupa il suolo tedesco. Con un salto nell'argomentazione audace, ma per noi estremamente sintomatico in merito alle valenze programmatiche di questa dedica, Wolf afferma che pure in patria c'è il rischio che individui non sufficientemente preparati si accostino allo studio dei classici e mettano in pericolo la sacralità che a tale studio si connette. Coloro che non sono stati iniziati alla filologia come scienza mancano di quella devozione (*Andacht*) che Wolf ritiene necessaria per svol-

---

6 Su questi sviluppi, cfr. P. Funke, *Das antike Griechenland: eine gescheiterte Nation? Zur Rezeption und Deutung der antiken griechischen Geschichte in der deutschen Historiographie des 19. Jahrhunderts*, in “Storia della filosofia” 33, 1998, pp. 17-32 e H. Bruhns, *Quelle antiquité pour l'État national allemand?*, in “Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité” 1, 2005, pp. 17-43. Sulle sorti successive della *Wahlverwandschaft* tra Greci e Tedeschi, si veda invece M. Landfester, *Griechen und Deutsche: der Mythos einer „Wahlverwandschaft“*, in H. Berding (a cura di), *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Nuezeit 3*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, pp. 198-219.

7 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 101.

gere il compito assegnato al filologo. Con ciò viene posta da Wolf una netta divisione tra il nuovo sapere, di cui l'*Esposizione* intendeva essere il luogo di fondazione sia epistemologica che ideologica, e ogni forma "profana" di interesse erudito per il mondo classico. Ma è importante notare che l'esclusione dei "profani" dal tempio della classicità vale solo nella misura in cui questi avanzino la pretesa di sostituirsi al filologo e di prenderne il posto. Se lo studioso di altre discipline o il libero professionista che si accosta ai classici con la curiosità del dilettante si lasciano guidare dal filologo nella comprensione del mondo antico, a loro può anche venir offerto un caloroso benvenuto. Erudizione e amore per la bellezza, in altre parole, da sole non bastano; ci vuole un sapere rigoroso, fondato scientificamente, per comprendere l'antichità. Al tempo stesso, questo sapere fornisce all'amante del bello una guida sicura per entrare nel tempio dello spirito. In tal modo, Wolf pone in evidenza quel nesso inscindibile tra valenza pedagogica e studio dell'antichità greca che attraverserà da cima a fondo l'*Esposizione*: "senza disprezzare il raccoglitore solo erudito e senza respingere il puro amante di una cultura (*Bildung*) generale," scrive Wolf verso la fine della dedica a Goethe, "il Tedesco divenga e continui a essere in tutto il più profondo indagatore ed esegeta del grande e del bello che scaturisce dall'antichità. E, nel variare dei mutevoli destini pubblici, adoperi questi tesori per fecondare lo spirito della sua nazione, i cui membri migliori, grazie allo studio delle opere nazionali, non sono affatto impreparati a ricevere la consacrazione più alta."<sup>8</sup>

Da quanto emerso sin qui, appare chiaramente come il riferimento a Goethe, rispetto a quanto costituirà il nucleo teorico dell'*Esposizione*, abbia un valore eminentemente strategico, reso ancor più evidente dal fatto che a Goethe viene dedicata la pubblicazione del "Museum", e non l'*Esposizione*. In uno spazio testuale in cui il nuovo sapere disciplinare chiamato *Altertumswissenschaft* ancora non esiste, viene convocata una figura di immediata riconoscibilità sia in riferimento all'idea di classicità, sia in riferimento alle vicende politiche che travagliavano la Germania di allora, in modo tale da rendere intelligibili le premesse ideologiche su cui si reggerà l'*Esposizione* senza però appesantire lo svolgimento del discorso scientifico con dichiarazioni d'intenti ad esso estranee. Ora, a rendere possibile un utilizzo della propria figura come quello che ne fa Wolf contribuì lo stesso Goethe, il quale, negli anni del suo sodalizio con Schiller, iniziati nel 1795 (ovvero dopo la firma del trattato di Basilea), si assunse

---

8 Ivi, p. 102.

volentieri il ruolo di educatore della nazione tedesca. Alla base di tale ruolo senza dubbio vi era la postulazione, esplicita nelle opere di Goethe, di una stretta connessione tra *Bildung* e classicità; se si considera però il senso complessivo del classicismo goethiano, può in realtà sorprendere il tono elogiativo così appassionato e privo di riserve di cui si serve Wolf. Nonostante la sincerità del rapporto che legava Goethe e Wolf, nonostante la profondità dello scambio intellettuale che intercorse tra i due, Goethe mantenne sempre un certo distacco nei confronti della filologia in quanto scienza. Si è già fatto riferimento alla prima impressione che Goethe ricavò dalla lettura dei *Prolegomena ad Homerum*, immediatamente prima di conoscerne l'autore. Qui vale la pena ricordare alcuni appunti, presenti nel *Nachlass* goethiano e risalenti probabilmente all'anno 1805,<sup>9</sup> che ci permettono di cogliere come per il poeta, nel rapporto dei moderni con l'antico, vi fosse un elemento che rivestiva un'importanza maggiore della critica delle fonti e della correttezza scientifica con la quale queste venivano messe alla prova. Questo elemento era legato al valore estetico delle opere dell'antichità. La critica delle fonti, per Goethe, può al massimo pervenire al probabile, alla *Wahrscheinlichkeit*, non alla verità. Poeta attento più alla preservazione del significato delle opere che alla loro valorizzazione quali testimonianze del passato, Goethe non intende assumere come definitive le conclusioni del filologo, soprattutto quando queste possono condurre a una relativizzazione del valore estetico dei monumenti antichi. In riferimento alle dimostrazioni addotte da Wolf per provare che Omero non può essere l'autore dei poemi a lui attribuiti perché a quei tempi i Greci non possedevano la scrittura, Goethe afferma che tale catena di dimostrazioni riposa su assiomi e presupposti di cui la critica filologica non è in grado di render conto. Wolf avrebbe insomma messo alla prova un'idea, cioè un prodotto della propria intuizione; e sarebbe questo elemento intuitivo, non argomentabile fino in fondo, ciò che guida sempre l'opera di ricostruzione del filologo. Poiché nessuno è in grado di trasporre se stesso in contrade e in tempi lontani, al filologo non resta che affidarsi alla propria capacità di intuire e di immaginare. Prossima più al *Coup de Genie* che al rigore scientifico, l'inventiva filologica risulterebbe allora la sola base su cui riposa l'accertamento delle fonti. In tal modo, Goethe individua sì un momento effettivamente presente nella ricerca storico-filologica, ovvero la necessità di far parlare le fonti, di costringerle a dirci ciò

---

9 Opportunamente commentati, questi appunti sono pubblicati in F. Schmidt, *Goethe über die "historische Kritik" F.A. Wolfs*, in "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 44, 1970, pp. 475-488.

che vogliamo sapere attraverso l'uso di analogie con altri elementi a noi noti (ed è questo, lo si è già visto, il senso che Wolf dà alla critica divinatoria nella sua *Esposizione*); ma, nel far ciò, Goethe intende mettere in crisi la pretesa di verità delle scienze filologiche. Verità soggettiva, la verità cercata e trovata dal filologo ci dischiude dunque solo un aspetto, parziale e non pienamente verificabile, del mondo antico. Ed è chiaro, per Goethe, che al mondo antico deve essere possibile – e lecito – accedere anche per altre vie.

Se di questi pensieri goethiani Wolf venne mai a conoscenza, non è dato sapere con certezza. Ma quand'anche Wolf, visti gli stretti contatti che sussistevano tra lui e Goethe proprio negli anni immediatamente precedenti la pubblicazione dell'*Esposizione*, avesse avuto dei sospetti circa le riserve che Goethe nutriva nei confronti della filologia, va detto che, agli occhi di Wolf, contava soprattutto l'immagine pubblica di Goethe, il peso in qualche modo politico di quest'immagine. E si trattava di un'immagine che, almeno fino ad allora, era strettamente intrecciata con una certa idea del classico, ovvero con una certa idea di ciò che la rivisitazione dello spirito classico poteva comportare in termini pedagogico-politici. Soprattutto in questa prospettiva, dunque, va letto il senso della dedica della nuova rivista a Goethe.

Tale precisazione è importante perché ci permette di contestualizzare storicamente il testo di cui ci stiamo occupando. Altrove ci porterebbe un'indagine complessiva del classicismo di Goethe, o meglio del rapporto di Goethe con la classicità. Certo è che il Goethe più maturo, autore per esempio di un'opera come il *West-Ostliches Diwan*, avrebbe reso difficile il compito di quanti, tra i filologi, avessero voluto usare il suo nome, come ha fatto Wolf nel 1807, per legittimare l'entrata in scena di una scienza filologica desiderosa di presentarsi come depositaria della continuità spirituale tra Grecia e Germania. Negli anni in cui Goethe dilatò il suo classicismo fino a farlo diventare cosmopolitismo, all'immagine della Grecia si affiancarono infatti altre immagini dell'alterità. L'intento, a quel punto, era di ritrovare anche presso altre tradizioni quell'ideale dell'umanità che all'inizio del proprio percorso intellettuale Goethe vedeva esemplarmente rappresentato solo dalla Grecia. E va precisato pure che le altre tradizioni a cui guardare erano essenzialmente tradizioni letterarie, perché il senso profondo del cosmopolitismo goethiano sta nell'aver ipotizzato che i momenti più alti della *Weltliteratur* siano espressioni, di pari dignità, di un unico ideale di umanità. Per concludere questa breve riflessione, doverosa seppur marginale rispetto al nostro discorso, vale la pena riportare due esempi.

Il primo esempio ci permette di cogliere come già nella fase immediatamente successiva al decennio contrassegnato dal sodalizio con Schiller fosse presente in Goethe una spiccata tendenza verso una prospettiva di tipo cosmopolita in rapporto alla questione dei modelli che si devono tener presenti per impostare un corretto programma pedagogico. Nell'agosto del 1808 Goethe riceve una lettera dello *Schulrat* bavarese Friedrich Immanuel Niethammer nella quale gli si chiede di offrire il proprio contributo alla stesura di un *Nationalbuch* da utilizzarsi quale supporto didattico in vista di una formazione generale della nazione. Nella lettera il funzionario bavarese deplora il fatto che nell'epoca presente agli autori stranieri si attribuisca più importanza che agli autori tedeschi ed auspica che alla *Bildung* del popolo possano piuttosto contribuire gli autori classici presenti nella letteratura nazionale. Nell'aprile del 1809, in risposta a una sollecitazione dello stesso Niethammer, Goethe adduce vari impedimenti a giustificazione del fatto che non potrà fornire il proprio contributo alla realizzazione del progetto. Tuttavia, Goethe ci ha lasciato uno schema del *Volksbuch* richiestogli,<sup>10</sup> schema che mette in evidenza assai bene la distanza che il poeta non poteva non avvertire tra il proprio ideale pedagogico e quello del governo bavarese. Da questo schema apprendiamo che lo scopo della silloge, da raccogliersi nello spazio di un unico volume, avrebbe dovuto essere quello di illustrare le profondità della natura e del destino dell'umanità attraverso una serie di esempi. Questi esempi, sebbene il termine "letteratura universale" non compaia nello schema, coprono in realtà tutto lo sviluppo storico-culturale delle nazioni civilizzate: si comincia infatti con Omero, al quale viene subito affiancata la Bibbia. Ai poemi omerici e ai racconti biblici, che assumono quindi il rango di opere prime, fondatrici, Goethe propone di far seguire esempi tratti da tutte le letterature antiche, non solo greca e romana, ma anche egizia, fenicia e, in generale, orientale. Una parte importante va perciò affidata alle traduzioni di classici appartenenti alle letterature straniere. Per quel che riguarda la letteratura tedesca, si passa dal poema nibelungico alla letteratura medievale e, passando per Abraham a Santa Clara, si arriva sino alle soglie dell'età moderna. Da questo schema emerge con chiarezza come, per Goethe, allo scopo di formare il carattere dei Tedeschi debba concorrere tutto quanto sia in grado di rappresentare la storia universale, nell'interezza del suo sviluppo. Colpisce inoltre l'insistenza con cui Goethe

---

10 Cfr. J.W. Goethe, *Schema zu einem Volksbuch, historischen Inhalts*, in *Ästhetische Schriften 1806-1815*, a cura di F. Apel, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1998, pp. 386-397.



paragona la funzione monumentale del *Volksbuch* tedesco con la funzione che ebbe la Bibbia in vista del mantenimento dell'identità nazionale ebraica: quale nuova Gerusalemme, la Germania deve trarre dal modello biblico l'aspirazione all'universalità, deve cioè saper identificare nella propria storia culturale lo specchio in cui si riflette, in modo esemplare, una serie di elementi che appartengono all'umano in generale.

Il secondo esempio è costituito da una lettera che Goethe scrive a K.J.L. Iken il 27 settembre del 1827, nella quale si trova un chiaro riferimento alla posizione che il Goethe maturo ebbe nei confronti della questione della classicità greca e (cosa nel presente contesto assai più importante) del suo valore formativo: "Che noi ci formiamo è certo l'esigenza principale; a partire da dove avvenga la nostra formazione sarebbe indifferente (*woher wir uns bilden wäre gleichgültig*) se non dovessimo temere il rischio di ispirarci a falsi modelli". E, più avanti, questa relativa indifferenza rispetto ai modelli che devono guidare il processo formativo è ancora più radicale: "Da un lato al filologo nulla resterà celato, anzi si diletterà con l'antichità riportata in vita e a lui ben nota; dall'altro una persona sensibile (*ein Fühlender*) cercherà di penetrare proprio in ciò che giace piacevolmente nascosto qua e là [...]".<sup>11</sup> Troppo nota, troppo familiare per essere capace di allargare l'orizzonte esperienziale di chi si accosta ad essa, l'antichità del filologo rischia, agli occhi del poeta maturo, di divenire un passatempo noioso, a cui si può ben preferire una lettura dei classici condotta nel nome del buon gusto e di una sensibilità raffinata.

Osservazioni del genere non possono che risultare distanti dall'enfasi posta da Wolf sul nesso che lega *Bildung* e classicità greca. Tuttavia, vi è un altro aspetto da tener presente per spiegare come mai il "conoscitore dello spirito greco" a cui Wolf dedica il "Museum" e sotto i cui auspici pone la propria concezione dell'*Altertumswissenschaft* avesse potuto venir associato a quell'idea di *Bildung* che a tale concezione si connette in modo strettissimo. Al di là del fatto, appena ricordato, che nel 1807 il progetto di un classicismo cosmopolita, aperto a quanto di "classico" vi era nella letteratura universale, non era ancora stato formulato compiutamen-

---

11 J.W. Goethe, *Briefe der Jahre 1814-1832*, a cura di C. Beutler, (Artemis-Gedenkausgabe, vol. 21), Artemis-Verlag, Zürich 1951, p. 762. Sulla questione concernente l'accostamento del classico ad altri modelli culturali, parimenti capaci di guidare il processo formativo, cfr. T. Gelzer, *Die Bedeutung der klassischen Vorbilder beim alten Goethe*, in R.R. Bolgar (a cura di), *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge University Press, London - New York - Melbourne 1979, pp. 309-326.

te da Goethe, va soprattutto posto in evidenza il fatto che Goethe fu colui che elaborò precisamente quella connessione tra funzione sociale del classico e vita politica a cui Wolf guardò per legittimare la propria posizione in quanto scienziato capace di proporre ai Tedeschi un nuovo modello pedagogico-formativo. In altre parole, Wolf restrinse alla Grecia quella classicità che per Goethe avrebbe potuto avere anche confini più ampi, ma lo fece pensando sempre a ciò che Goethe aveva insegnato ai Tedeschi in merito alla necessità di formare se stessi, in quanto nazione, seguendo una serie di modelli la cui consistenza, visibilità e fruibilità erano sussumibili sotto la nozione di classico.

Per cogliere in modo più preciso in che senso la classicità incarnata da Goethe potesse tornare utile al filologo Wolf nell'anno in cui viene inaugurato il "Museum", mi pare significativo un breve scritto di Goethe pubblicato nella prima annata della rivista "Die Horen" (dunque nel 1795), intitolato *Über litterarischen Sanscülottismus*.<sup>12</sup> Qui Goethe fornisce sia una pregnante definizione di ciò che si debba intendere per "autore classico", sia una spiegazione del motivo per cui, a suo avviso, la Germania non possa affermare di possedere ancora una letteratura veramente classica. Un autore che possa valere per i suoi connazionali quale "classico" sorge quando nelle sue opere trovano espressione una serie di elementi che attestino la sua piena appartenenza alla storia e alla vita nazionale. Innanzi tutto Goethe individua due elementi che caratterizzano l'opera in quanto tale: da un lato essa deve contenere una rappresentazione unitaria del passato e del presente nazionale, dall'altro deve possedere la capacità di esprimere la grandezza delle convinzioni morali, la profondità del modo di sentire e la forza nell'agire che caratterizzano i connazionali dell'autore. Nello stesso contesto Goethe individua poi un elemento che riguarda il rapporto dell'autore stesso con le condizioni più generali della cultura e della società in cui agisce – un elemento legato a quella che potremmo oggi definire la sociologia della cultura. Si tratta dell'accesso agli strumenti della formazione, accesso che deve risultare facile e non troppo dispendioso. Classicità e *Bildung* vengono così poste in una relazione assai stretta: senza una diffusa rete di istituzioni che facilitino l'accesso alla formazione, è scarsa la probabilità che tra i giovani autori si sviluppi quella genialità che permetterà ad alcuni di loro di accedere al rango

---

12 In J.W. Goethe, *Ästhetische Schriften 1771-1805*, a cura di F. Apel, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1998, pp. 319-324.

di “classici”. Un autore che i contemporanei giudicano classico è certo anche un autore geniale, ma questo non significa che il genio non abbia avuto bisogno di venir formato. Una volta individuato e chiarito, proprio questo nesso tra *Bildung* e produzione letteraria diviene il filo conduttore dell’analisi che Goethe compie delle condizioni in cui versava la vita culturale della Germania di allora. Da nessuna parte, afferma Goethe, la Germania offre un terreno fertile alla formazione di scrittori geniali: nati al di fuori dei grandi centri, privi di un’educazione comune, abbandonati a se stessi e all’influsso delle più diverse circostanze esterne, costretti a prendere come modelli questo o quello scrittore in quanto nessuno si prende cura di guidare ed educare il loro gusto, i giovani scrittori devono apprendere tutto da soli; inoltre, devono venire a patti con un pubblico assolutamente privo di gusto, incapace di distinguere le opere di valore da quelle mediocri, né può essere loro di qualche aiuto il contatto con le altre persone colte attive nel paese, trovandosi queste ultime sparse in svariati piccoli centri. Ma non basta: messo nella condizione di dover procurare il danaro per sé e la famiglia grazie allo svolgimento di attività che non sono connesse al proprio lavoro letterario, lo scrittore tedesco rischia di veder passare gli anni più fecondi della sua vita senza che gli venga data la possibilità di sviluppare appieno le proprie potenzialità.

Da questa analisi così impietosa della condizione in cui si trovavano le patrie lettere ci si aspetterebbe, quale logica conseguenza, una presa di posizione politica forte e progressiva: se la mancanza di una letteratura nazionale degna di questo nome, cioè tale da esprimere la presenza di un ceto intellettuale organicamente connesso alla vita nazionale, va attribuita alla mancata unità nazionale, alla frammentazione degli stati tedeschi e, in ultima analisi, alla mancanza di un ceto borghese diffuso, capace di far valere, attraverso il proprio gusto estetico, la propria maturità quale classe dirigente, non si dovrebbe auspicare per la Germania quel rivolgimento politico-istituzionale che ha avuto luogo altrove? Le condizioni in cui vive lo scrittore tedesco non riflettono forse le condizioni di un intero ceto, di un’intera classe, che si trova nell’impossibilità di esprimere pienamente le proprie potenzialità? E ancora: se vi è un nesso tra produzione letteraria e condizioni generali della società, non va forse operata una radicale trasformazione della società, affinché si creino le condizioni favorevoli per lo sviluppo di una letteratura che annoveri opere degne di essere definite classiche? La risposta di Goethe a queste domande, che il suo scritto non poteva non suscitare nel lettore, è però negativa. Con la stessa chiarezza con cui aveva messo a nudo i mali della Germania, Goethe afferma: “Noi non vogliamo desiderare quei rivolgimenti (*Umwälzungen*)

che potrebbero preparare in Germania opere classiche”.<sup>13</sup> In altre parole, Goethe intende mostrare ai propri contemporanei un male da cui sarebbe senz’altro opportuno guarire al più presto (e la descrizione di quel male, così precisa e analitica, non può che sortire l’effetto di rendere il lettore desideroso di ottenere una subitanea guarigione); ma al tempo stesso vuole metterli in guardia dall’impiego di rimedi che si rivelerebbero peggiori del male stesso. Il rimedio peggiore del male, ovviamente, non potrebbe che essere una rivoluzione, ovvero un rivolgimento violento delle condizioni sociali e politiche allora vigenti negli stati tedeschi. Quand’anche fosse desiderabile vivere in una nazione in cui fioriscono quei geni le cui opere possono assurgere al ruolo di opere classiche (perché le nazioni che hanno una letteratura classica sono nazioni libere), agli occhi di Goethe la libertà che si conquista con una *Umwälzung*, con un rivolgimento violento e repentino, non può essere in sé né auspicabile né desiderabile.

Lo spirito conservatore, nemico della Rivoluzione, a cui Goethe dà qui voce non per questo, però, è uno spirito nemico del progresso. Il punto è che il progresso a cui Goethe fa riferimento (qui come in altri testi) va inteso come armonico sviluppo di potenzialità presenti nella storia e in essa operanti. È all’ideale di uno sviluppo organico della società che guarderà sempre il Goethe “classico”, in quanto tipico rappresentante di quelle correnti di pensiero che propugnavano un rinnovamento spirituale della Germania legato sì agli ideali dell’*Aufklärung*, ma non a quanto poteva apparire questi ultimi agli eccessi della Rivoluzione.<sup>14</sup> Ed è precisamente a questi aspetti peculiari del pensiero di Goethe che Wolf guarda nelle pagine dedicatorie chiamate a inaugurare il “Museum der Alterthums-Wissenschaft”. La classicità il cui *Geist*, dopo la nascita in terra greca, rivive in Germania e che ha in Goethe la sua più genuina incarnazione, significa dunque armonia e ordine, ovvero lenta maturazione di ciò che costituisce il carattere di una nazione o di un individuo.

Ciò che così viene presupposto è l’esistenza di una legge che regola il processo in virtù del quale si accede a quello stato di perfezione che potremmo definire “classico” e che coincide con la pienezza dell’umano. Più precisamente, si tratta di quella legge che Goethe scopre nel mondo organico quando teorizza l’esistenza dell’*Urpflanze*, della pianta archeti-

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 321.

<sup>14</sup> Sulla valenza politica del classicismo goethiano, mi limito a rimandare all’ancora insostituibile studio di G. Baioni, *Goethe. Classicismo e rivoluzione* (1969), Einaudi, Torino 1998.

pica.<sup>15</sup> Applicata alla teoria della società, la metafora della pianta archetipica serve a rendere inoperante – e, in fondo, non necessaria – l’idea che per giungere a uno stato di maturità si debba passare attraverso dei rivolgimenti violenti. Affinché gli ideali dell’*Aufklärung* possano trovare la loro piena realizzazione, è sufficiente coltivare ciò che già opera, in potenza, nelle fibre della nazione e dell’individuo. A questa interpretazione dell’Illuminismo, tesa a staccarlo da quanto in suo nome si è compiuto in Francia dopo il 1789, si lega il mito della nazione tedesca capace di coltivare se stessa e la propria élite attraverso un processo che ha per scopo l’esteriorizzazione – intesa come passaggio dalla potenza all’atto – di quanto costituisce l’intimo carattere dei Tedeschi. Alla costruzione di questo mito la filologia di cui Wolf stabilisce i fondamenti disciplinari intende fornire un contributo specifico: offrendo ai Tedeschi una *Bildung* capace di mettere in diretto contatto con l’umanità greca, il filologo rende disponibile un modello culturale che contiene precisi riferimenti a una concezione organica dello sviluppo storico-politico e al tempo stesso mette in grado i propri connazionali di rinunciare alla tentazione di imitare i francesi, incapaci di imporre a se stessi un’autentica *Bildung* perché inclini a saltare le tappe di quello sviluppo che, senza balzi, deve condurre alla maturità politica.

Si tratta, del resto, di idee largamente condivise da tutto l’ambiente in cui Wolf operava. Un esempio significativo in tal senso ci viene fornito da Wilhelm von Humboldt, che nel 1791 redige un saggio (pubblicato l’anno seguente sulla “*Berlinesische Monatsschrift*”) dal titolo *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst*. Lo scritto nasce come lettera a Friedrich von Gentz, sostenitore della Rivoluzione francese, e si sviluppa come riflessione sul rapporto tra la razionalità che gli uomini possono utilizzare nella progettazione del proprio futuro e la resistenza che il caso (*Zufall*) oppone a tali progetti. All’entusiasmo filofrancese dell’amico, Humboldt fa notare l’idea che una Costituzione calata dall’alto, come quella appena votata dall’Assemblea costituente francese, non possa sortire gli effetti desiderati. La ragione, a cui si sono ispirati i Francesi, ha certo “la capacità di dare forma a una materia preesistente, ma non la forza di crearne una nuova”. Perché il progetto di una riforma politica abbia successo, perché possa cioè produrre effetti duraturi, è necessario che la ragione si limiti a guidare e stimolare

---

15 Sul pensiero scientifico di Goethe, cfr. P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993.

le forze operanti nella storia – forze che, per loro natura, sfuggono al controllo degli individui e che, per questo, Humboldt sussume sotto la nozione di “caso”. La riforma di uno Stato, essendo questo somma di forze umane attive e passive, non può venir concepita a partire da modelli astratti, che non tengano conto del tempo necessario a far maturare, nella concreta vita della nazione, ciò che in quest’ultima costituisce le forze tese al miglioramento e al rinnovamento. Privata di un legame organico con il tempo di maturazione della storia, la ragione dei rivoluzionari francesi risulta dunque per Humboldt una guida insufficiente in vista dell’attuazione di riforme politiche innovative. E a questa metaforica legata ai tempi lunghi dello sviluppo naturale ricorre per rendere più icastico il suo ragionamento: “Le costituzioni politiche non si lasciano innestare sugli uomini come i polloni sugli alberi. Quando tempo e natura non hanno fatto il loro lavoro di preparazione, è come se si legassero le fioriture dell’albero con del filo. Il primo sole meridiano le brucia”.<sup>16</sup>

La nozione di classicità di cui si serve la filologia per legittimare la propria funzione educatrice ha in comune con la classicità goethiana non tanto l’aspirazione a diffondere una concezione cosmopolita del mondo, quanto piuttosto il desiderio di indicare ai Tedeschi quella via che li renderà cittadini maturi per la libertà dei moderni senza il *détour* rivoluzionario. In tal modo, nell’appropriazione della grecità compiuta dalla *Altertumswissenschaft*, verrà mantenuto il nesso, chiaramente presente in Goethe, tra organicità e classicità. Ciò che invece, nel riferimento all’ideale classico, funge da operatore semantico dell’universale, ovvero il *topos* secondo cui il grado di perfezione raggiunto dagli autori classici risulta accessibile a chiunque si metta a dialogare con loro, viene reso invisibile da una scelta retorica che privilegia il nesso tra germanicità e grecità. Qui però è bene fare molta attenzione: ciò non vuol dire che la connessione tra classicità e universalità sparisca del tutto; piuttosto, tale connessione viene spostata all’interno del campo semantico in cui ha luogo la definizione dell’identità nazionale. In tal modo, i Tedeschi possono porsi come popolo che rappresenta – nel senso della *Stellvertretung* – l’universalità. È in

---

16 W. von Humboldt, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst*, in *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, a cura di A. Flitner e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, p. 36. Sul pensiero politico di Humboldt in generale, si veda l’ancora insostituibile F. Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Morano, Napoli 1965 (in merito alle questioni qui trattate, in part. pp. 59-68).

virtù di caratteristiche legate a ciò che rende unico il loro sviluppo storico-culturale che i Tedeschi sono simili ai Greci – e questo significa, al tempo stesso, che nella Germania moderna potrà rivivere l'umano nella sua forma più alta, ovvero più compiuta e organica.

Porre sotto la tutela del nome di Goethe la nascente *Altertumswissenschaft* significava insomma mettere in gioco quella retorica tesa a rendere immediata e ovvia l'associazione tra "classico" e l'idea di uno sviluppo degli individui e dei gruppi ordinato e armonico (secondo il modello dell'*Urpflanze*). Seppur ostile a rivolgimenti violenti, tale retorica conteneva comunque dei tratti utopici, che sarebbe errato sottovalutare. Nel presente contesto l'utopia di un rinnovamento politico basato sull'educazione classica va tenuta presente perché in tal modo è più agevole valutare sia il rapporto tra la nascente *Altertumswissenschaft* e l'eredità dell'*Aufklärung*, sia il senso ultimo del nesso che lega la stessa idea di *Bildung* a un progetto di rinnovamento politico. Ora, nel clima culturale della Germania di allora la valenza utopica di un appello alla classicità ha trovato la sua espressione forse più compiuta nell'opera di Schiller, nome inseparabile da quello di Goethe quando viene evocata la stagione del classicismo weimariano. Soffermarsi sul modo in cui Schiller ha sviluppato il nesso che lega il rapporto con il classico al progetto di una riforma della vita culturale e politica della nazione tedesca ha qui un senso innanzi tutto perché Schiller connette la nozione di classicità a quella di grecità in modo più stretto di quanto non abbia fatto il suo sodale. In secondo luogo, è ragionevole supporre che il progetto schilleriano di una educazione estetica dell'umanità abbia costituito un punto di riferimento importante per un autore come Wolf: nell'*Esposizione* appare infatti chiara la volontà di offrire un modello di appropriazione del mondo greco che è sì basato sulla scienza, ma che è anche capace di contenere al proprio interno quell'accesso alla grecità che invece aveva il suo perno nella contemplazione estetica della bellezza riscontrabile nelle opere degli antichi. Come si è già visto, Wolf si mostra ospitale verso quanti sono spinti a studiare i Greci per amore della bellezza. Il punto è che solo una disciplina nuova, ovvero l'*Altertumswissenschaft*, può far scaturire da tale amore nuove forme di autocoscienza, capaci di far compiere quei passi che avrebbero condotto i Tedeschi all'usufrutto della libertà politica moderna. L'ideale estetico-politico schilleriano, dunque, nel testo dell'*Esposizione* agisce come presupposto primario, accanto all'idea di classico sviluppata da Goethe, a partire dal quale poter dar vita a un programma politico-pedagogico ancor più concreto di quello che animava i due Dioscuri di Weimar: se tanto a Goethe quanto a Schiller era chiaro che solo una diffu-

sione della *Bildung* poteva fornire le basi per il rinnovamento anche politico della Germania, a Wolf (e alla filologia che con lui prese avvio) premeva mostrare che solo un ceto di professionisti, attrezzati con uno strumentario scientifico di prim'ordine, poteva farsi garante di una capillare diffusione (almeno in Prussia) di ciò che la *Bildung* comportava in relazione alla costruzione di una nazione moderna.

Per chiarire ciò, è opportuno soffermarsi, almeno brevemente, sulle tesi schilleriane. Indirizzate al principe danese Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg e pubblicate successivamente nel 1795 sulla rivista "Die Horen", le *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* contengono un'analisi dei mali presenti che ricorda, almeno per alcuni aspetti, quanto affermato da Goethe, nello stesso anno, nello scritto *Über literarischen Sanscülottismus* di cui si è dato conto poco sopra. Per Schiller questi mali sono ascrivibili al carattere frammentario dell'esperienza che i soggetti hanno sia del mondo che di se stessi. In questa critica della *Zerstückelung* dell'esperienza, che Schiller conduce in particolare nella Sesta lettera, viene descritto un insieme molteplice di divisioni e fratture sofferte dal soggetto moderno, tanto in quella sfera in cui è in gioco l'espressione delle sue potenzialità quale individuo creativo, quanto nella sfera dell'azione politica – sfere, queste, che anche per Schiller sono indissociabili l'una dall'altra. Immerso in un contesto sociale, culturale e politico che lo costringe a dedicarsi a un numero assai limitato di attività, l'individuo moderno finisce con l'acquisire una personalità monca, disarmonica, lontana dal poter contenere in se stessa tutte le caratteristiche che servono a qualificare l'umano in quanto tale. La totalità dell'umano, di conseguenza, si lascia riscontrare solo nella somma artificiale delle prestazioni individuali. Quell'insieme unitario di facoltà, che vanno dalla sensibilità alla ragione e che tutte assieme costituiscono la differenza specifica dell'umano, si disperde nei mille rivoli delle attività dei singoli. Nella modernità disegnata con tinte così fosche da Schiller si riflette, specularmente rovesciata nel suo opposto, l'essenza stessa di ciò che costituisce ogni processo avente come scopo la *Bildung* individuale: anziché come totalità organica, "l'uomo medesimo si forma unicamente quale frammento (*bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus*) e [...] non sviluppa mai l'armonia del suo essere: diventa solo una copia delle sue occupazioni, della sua scienza, anziché esprimere, nella sua natura, l'umanità".<sup>17</sup> Poiché tali attività sono funzionali alla posizione che il singolo

---

17 J.C.F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1998, p. 67.



occupa nella società, Schiller intende mettere in luce l'esistenza di un nesso strettissimo tra disarmonico sviluppo delle attitudini individuali e gerarchia sociale. Anticipando molti dei tratti della *Kulturkritik* ottocentesca, Schiller si scaglia in maniera assai lucida contro la divisione del lavoro che costringe "intere classi di uomini a sviluppare solo una parte delle loro attitudini (*Anlagen*)".<sup>18</sup> Diviso in se stesso perché messo in condizioni tali da non poter coltivare in modo eguale tutte le proprie facoltà, l'individuo è dunque anche diviso da coloro che occupano i gradini superiori o inferiori della scala sociale. Questi aspetti di natura psicologica e sociale della scissione si trovano poi in corrispondenza con quanto si verifica nella sfera culturale. In quest'ultima è la divisione disciplinare a riflettere il carattere frammentario dell'esistenza moderna: poiché nell'ordinamento dei saperi ciascuna disciplina si occupa di un aspetto specifico della realtà, il carattere unitario di quest'ultima non viene più colto dallo sguardo di chi è chiamato a fornire del mondo una spiegazione di natura scientifica. A ciò si connette la professionalizzazione del sapere, che produce individui esperti in un settore disciplinare, autorizzati però a ignorare beatamente quella totalità che connette tra loro i singoli fenomeni.

Più che alla critica della divisione dei saperi in discipline tra loro non comunicanti, Schiller pare interessato a mettere in luce gli effetti devastanti che tale divisione ha sulla vita di chi opera nel campo della cultura. È un tema, questo, a cui Schiller aveva già prestato attenzione alcuni anni prima, nello scritto *Was heißt und zu welchem Zweck studiert man Universalgeschichte? – Eine akademische Antrittsrede*, composto quale prolusione alle lezioni sulla storia universale tenute all'Università di Jena dal maggio al settembre del 1789 e pubblicato nel novembre dello stesso anno sulla rivista "Teutscher Merkur". Qui i dotti di mestiere vengono definiti con lo sprezzante termine di "*Brotgelehrten*": intenti solo a far carriera nelle istituzioni scientifiche, privi di un reale interesse per le materie studiate, incapaci di trarre un reale godimento da quanto studiano, i *Brotgelehrten* coltivano un sapere sterile, basato sull'accumulo di nozioni, le quali finiscono con l'essere solo più che "frammenti slegati" gli uni dagli altri. Al sapere di questi eruditi, nemici di ogni riforma che possa cambiare gli statuti di quel sistema universitario che legittima la loro esistenza, Schiller contrappone l'autentico "spirito filosofico", in virtù del quale si apprende che "ogni cosa si connette all'altra"; da tale spirito, infatti, promana quel "vigoroso bisogno di unità" che non può "acconten-

---

18 Ivi, p. 63.

tarsi di frammenti".<sup>19</sup> È chiaro che, quando Wolf proporrà, nell'*Esposizione*, un sistema enciclopedico del sapere basato sulla filologia, non farà altro che continuare la polemica schilleriana contro i dotti di mestiere. Wolf, infatti, non solo si preoccuperà di presentare la sua enciclopedia filologica come un tutto organico (il contrario quindi di un sapere frammentario), ma sottolineerà pure la valenza in qualche modo esistenziale della pratica scientifica, in virtù della quale il filologo educa in primo luogo se stesso all'armonia e alla comprensione della totalità.

Ma torniamo a volgere il nostro sguardo all'analisi della scissione che caratterizza l'uomo moderno condotta da Schiller nelle *Lettere sull'educazione estetica*. Qui, al limite, potremmo anche andare alla ricerca di specifici tratti di derivazione russoviana, sia perché la *Zerrissenheit* è specularmene opposta alla semplicità (*Einfalt*) della natura, sia perché Schiller individua nella *Kultur* la causa principale di tale sviluppo disarmonico e infelice dell'individuo. Ciò che nel presente contesto va però maggiormente sottolineato è il modo in cui Schiller lega la propria critica del presente a una specifica concezione della grecità. Quest'ultima si connette alla semplicità armonica della natura e attraverso tale connessione Schiller trasforma la grecità in un mondo spirituale che ha caratteristiche opposte all'età presente. Nella Sesta lettera i Greci sono dipinti innanzi tutto come il popolo della giovinezza: sono sì colti, hanno saputo cioè rendere produttiva in tutti i sensi la ricchezza che deriva dalla *Bildung*, ma non sono affatto depravati, la loro cultura non comporta alcun allontanamento dalla natura. Giovinezza vuol dire qui, dunque, sia capacità di coniugare in un insieme armonico naturalezza e coltivazione del sé attraverso l'arte e la scienza, sia capacità di interagire entro la cornice di una società organica, che non conosce la divisione.

Tuttavia, per Schiller è chiaro che tale stadio felice dell'umanità non poteva durare per sempre. All'idealizzazione della Grecia si accompagna, in altre parole, la consapevolezza della distanza storica che ci separa dalla vita dei Greci. Bisogna ora chiedersi quale sia il movente, isolato da Schiller nella sua diagnosi, che, all'interno del corso storico, doveva condurre necessariamente all'allontanamento progressivo dalla beata semplicità greca. Questo movente viene individuato nel progressivo affermarsi della *Kultur*, intesa come sviluppo unilaterale dell'intelletto. Da tale sviluppo consegue, lo si è già visto, tanto la specializzazione delle facoltà

---

19 J.C.F. Schiller, *Cosa significa e a qual fine si studia la storia universale?*, in *Scritti storici*, a cura di B. Maffi, Bompiani, Milano 1945, p. 43.

individuali, ovvero la divisione tra sensibilità e ragione, quanto la riduzione degli individui a ingranaggi presi in quella grande macchina artificiale (*kunstreiches Uhrwerk*) che è la società moderna. Ma a compensare quanto gli individui perdono in organicità e naturalezza si pone il guadagno che da questo sviluppo della *Kultur* trae l'umanità nel suo insieme, intesa come *Gattung*: retta dalla specializzazione e dalla divisione del lavoro, la modernità appare sì come un meccanismo artificioso, ma offre l'indubbio vantaggio dell'efficienza in ciascuno dei settori nei quali i singoli individui operano quali ingranaggi del sistema. Troppa organicità rende insomma felici gli individui, ma va a detrimento del progresso collettivo. Una società statica come quella greca, che si bea della propria naturalezza, non può sentire la spinta verso il rinnovamento, perché nulla le manca per essere perfetta. La nuova forma di totalità che si costituisce così in seno al moderno, e che assume i tratti mostruosi di un meccanismo capace di imporre le sue leggi agli individui che operano al proprio interno, sarà dunque tutto fuorché organica, ma permette di affinare quegli strumenti che conducono l'umanità nel suo insieme al raggiungimento di un costante perfezionamento. "L'unilateralità nell'esercizio delle forze conduce sì l'individuo inevitabilmente all'errore – scrive Schiller verso la fine della Sesta lettera – ma la specie alla verità".<sup>20</sup>

In tale capovolgimento di prospettiva, che trasforma l'abbandono dell'immediatezza greca in momento generatore di una teleologia storica animata dal progresso, si lasciano riconoscere i tratti delle riflessioni svolte da Schiller in un altro lavoro, coevo alle *Lettere*. Si tratta del saggio *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, uscito in due numeri successivi della rivista "Horen" tra il 1795 e il 1796. Qui il raffronto con la classicità avviene sul piano della creazione poetica. Di fronte alla poesia dei Greci, definita ingenua in quanto in essa si lascia cogliere come per i Greci immediato fosse il rapporto con la natura, sta la creazione poetica dei moderni, definita sentimentale, nella quale emerge come per il poeta moderno la natura sia divenuta oggetto di riflessione. Ciò comporta una conseguenza decisiva per Schiller: al poeta moderno compete la creazione di un universo discorsivo in cui la natura viene inserita nella sfera dell'ideale, in una sfera cioè in cui è in gioco la forza produttiva del *Geist*. Il poeta dell'antichità, vivendo in un rapporto armonico con la natura, non era costretto a compiere alcuno sforzo per rendere nelle proprie opere quella coincidenza di sensibilità e intelletto che caratterizza l'ideale dell'umanità. Di conseguenza, l'idealità

---

20 J.C.F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, cit., p. 73.

non trovava posto nel mondo poetico dei Greci, poiché ciò che giungeva a rappresentazione nelle loro opere altro non era che imitazione di un'armonia reale, vissuta e condivisa. Nella poesia moderna all'idealità, invece, si accede tramite uno *Streben* che è attiva conquista dell'armonia e dell'unità. Ma in tale *Streben* sta, per Schiller, un merito maggiore, in quanto solo nel costante sforzo di rappresentare l'unità si ottiene il perfezionamento dell'individuo e della società. In virtù della *Kultur*, per l'uomo moderno "quell'armonico concorso di tutte le forze della propria natura è semplicemente un'idea"; proprio per questo, il poeta moderno, o sentimentale, si definirà dunque per la sua capacità di "elevare la realtà all'ideale o, che è lo stesso, alla rappresentazione dell'ideale".<sup>21</sup>

Ora, parlare di idealità significa parlare di una dimensione che non si trova nella sfera del reale, bensì in quella sfera che Kant chiamava il regno dei fini. Dover avvicinarsi a tale regno consapevoli della sua irraggiungibilità, dover sforzarsi di renderlo presente grazie all'attività formatrice della rappresentazione, diviene insomma la cifra del fatto che l'uomo moderno è capace di progresso. E precisamente alla costruzione di tale capacità, che è essenzialmente volontà di un autoperfezionamento continuo, concorre la *Bildung*. Anzi, in tale contesto, la *Bildung* diviene per Schiller il motore stesso del progresso umano. All'uomo naturale è sì concessa l'immediatezza nel proprio rapporto con la natura, ma gli manca tutto ciò che i moderni possono positivamente acquisire grazie al proprio sforzo di autoformazione.

In questo senso, è chiaro, la posizione di Schiller non si discosta da tutte le considerazioni sull'antichità greca che, nel corso del secolo XVIII, avevano fatto propria la conclusione della *querelle des anciens et des modernes*: ai Greci si può guardare certo con nostalgia, perché il loro modo di essere presentava caratteristiche assenti dal modo di essere tipico dell'uomo moderno, ma ciò non è affatto sufficiente per mettere in discussione la superiorità dei moderni stessi, in quanto è solo con la modernità che si apre, per l'umanità intera, la possibilità di un progresso virtualmente interminabile verso il meglio.<sup>22</sup> Questo aspetto – decisivo – del discorso schil-

21 J.C.F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, SE, Milano 1986, p. 38.

22 Cfr. H.R. Jauss, *La replica di Schlegel e di Schiller alla Querelle des anciens et des modernes* (1967), in *Storia della letteratura come provocazione* (1970), Boringhieri, Torino 1999, pp. 90-128 e M. Fuhrmann, *Die Querelle des Anciens et des Modernes, der Nationalismus und die Deutsche Klassik*, in *Brechungen. Wirkungsgeschichtlichen Studien zur antik-europäischen Bildungstradition*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 129-149. Per un inquadramento della *Querelle* nell'ambito della cultura francese in cui essa nacque, si veda invece M. Fumaroli, *Le api e i ragni. La disputa degli Antichi e dei Moderni* (2001), Adelphi, Milano 2005.

leriano ci permette di comprendere ora la funzione strategica che ha l'ambivalenza di cui si carica la nozione di *Kultur* nelle *Lettere sull'educazione estetica*. Si tratta di un'ambiguità costitutiva, che a Schiller serve innanzi tutto per articolare la differenza tra gli antichi e i moderni. Ma tale ambiguità ha anche la funzione di rendere persuasiva quella connessione tra *Bildung* e *Kultur* che si pone al centro del suo progetto utopico. Si dà sviluppo della *Kultur*, come si è visto, solo se si attua una contrapposizione progressiva delle disposizioni individuali e delle forze spirituali che agiscono in una società, e precisamente questo sviluppo della *Kultur* è fonte di progresso per l'umanità nel suo insieme. Ma se, nel contempo, tale sviluppo è anche causa della *Zerrissenheit*, ovvero della divisione che l'individuo sperimenta in sé e nell'ambito del proprio rapporto con il mondo, diviene inevitabile porsi la questione se non sia possibile – oltre che necessario – curvare la *Kultur* verso una direzione che permetta di salvare l'individuo moderno da una completa bancarotta esistenziale. Schiller propone un riscatto degli effetti negativi della *Kultur* attraverso la *Bildung* estetica, la quale, pur non potendo sospendere la scissione, offrirebbe la possibilità di utilizzarla per costruire l'accesso a un'esperienza del tutto inedita, un'esperienza, cioè, in virtù della quale è possibile sperimentare una tensione permanente – e tuttavia positiva – tra il polo sensibile e quello razionale. Tale tensione va considerata positivamente nella misura in cui può costituire il punto di partenza di un accrescimento della propria consapevolezza. Si potrebbe dire che la perdita dell'ingenuità greca, intesa come immediato rapporto con la natura, diviene un guadagno non appena si sia disposti a trasformare l'atteggiamento sentimentale dei moderni in uno sforzo di ridefinizione del sé attraverso un uso corretto e consapevole dell'artificio che la *Kultur* comporta. A tal proposito, risulta illuminante quanto si afferma nel saggio *Sulla poesia ingenua e sentimentale*: “[...] si vede che la meta a cui l'uomo *tende* mediante la cultura è di gran lunga preferibile a quella che *raggiunge* mediante la natura”.<sup>23</sup>

Ma vediamo con maggior precisione come l'educazione estetica teorizzata nelle *Lettere* possa aiutare sia a superare la scissione all'interno dell'individuo, sia a far riacquistare al carattere individuale l'*Einfall* perduta. Il primo aspetto consiste nel rafforzamento della sensibilità, nell'affinamento cioè di quell'*Empfindungsvermögen* che permette di compensare gli effetti nefasti di

---

23 Cfr. J.C.F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, cit., p. 39 (corsivo dell'A.).

un'*Aufklärung* interamente rivolta allo sviluppo della razionalità strumentale. A tale affinamento della sensibilità si giunge grazie alla contemplazione dell'arte bella. Nella *schöne Kunst* si riflette infatti quella dimensione ideale che trascende la durezza del vivere presente, segnato dalla meccanicità e dalla scissione. A tale dimensione ideale, però, ha un accesso pieno e completo solo l'artista. In virtù di tale commercio con l'ideale, l'artista imprime al mondo nel quale agisce la direzione verso il bene e adempie così a una funzione in un certo senso politica – o meglio, si trova a dover svolgere le funzioni dell'educatore. E precisamente tale processo educativo costituisce, nell'ottica di Schiller, la premessa necessaria di qualunque azione volta a trasformare la situazione politica presente, dal momento che l'opera d'arte ha la proprietà di contrastare quello sviluppo unilaterale delle disposizioni umane che ha come effetto il sacrificio della totalità. Questo avviene perché, grazie alla contemplazione dell'opera d'arte, si attua un'armonica interazione tra impulso sensibile (*sinnlicher Trieb*) e impulso formale (*Formtrieb*), che per Schiller costituiscono le strutture di fondo della vita psichica umana. Ciò che risulta dallo sviluppo armonico di questi due impulsi viene definito *Spieltrieb*, impulso al gioco. Lo *Spieltrieb* fa in modo che sensibilità e intelletto si limitino reciprocamente, pur restando sempre in un rapporto di costante tensione. Concretamente: l'individuo unilateralmente rivolto all'astrazione, tutto intento a ridurre la molteplicità del reale alle forme dell'intelletto, trova nell'impulso sensibile, stimolato dalla contemplazione dell'opera d'arte, la necessaria limitazione; parimenti, l'individuo eccessivamente rivolto alla sensibilità trova nelle forme spirituali, mediate dall'arte, i mezzi per elevarsi al di sopra della materia e per accedere all'infinito. Nell'ipotesi che la *Bildung* estetica possa raggiungere un grado di diffusione tale da comportare significative trasformazioni nelle attitudini collettive, la cultura può così tornare ad essere ciò che era presso i Greci, cioè l'espressione di uno stato di libertà, dal momento che gli individui possono dirsi liberi, per Schiller, solo quando non sentono il peso né delle costrizioni derivanti dalla sfera sensibile, né di quelle derivanti dalla sfera intellettuale.

In qualche modo radicalizzando la concezione fatta valere da Kant nel paragrafo 59 della *Kritik der Urteilskraft* secondo cui il bello sarebbe il simbolo della moralità,<sup>24</sup> Schiller sembra prender atto, nelle *Lettere sull'educa-*

---

24 Sul rapporto tra Schiller e Kant, mi limito a rimandare a W. Düsing, *Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität. Zur Rezeption Kantischer Begriffe in Schillers Ästhetik*, in J. Bolten (a cura di), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984, pp. 185-228.

zione estetica, dell'impossibilità di condurre la nazione tedesca alla modernità attraverso le risorse di una politica che si pone come unico scopo la riforma delle istituzioni. L'utopia politica dell'*Aufklärung* si configura allora come utopia estetica, che ha il suo momento generatore nella *Selbstbildung* individuale mediata dalla contemplazione dell'arte bella. Ma si tratta pur sempre di un'utopia dai tratti progressivi, dal momento che il perfezionamento estetico-morale dell'individuo – questa almeno la speranza di Schiller – non può restare senza effetti sulla compagine sociale nel suo complesso. Partendo dalla rinuncia consapevole alla rivoluzione – rinuncia che è la cifra più profonda del classicismo weimariano – Schiller propone dunque di passare alla realizzazione di un programma alternativo, capace di adattarsi alla realtà tedesca, nell'ipotesi che la *Bildung* possa condurre agli stessi risultati ai quali, altrove, si è giunti con altri mezzi.<sup>25</sup>

Non è qui il caso di discutere se risulti o meno soddisfacente la proposta schilleriana di una *Kultur* che, pur identificandosi con l'artificio, sia capace, mediante la produzione di un artificio ulteriore quale è l'arte, di risolvere i problemi che l'artificiosità moderna porta inevitabilmente con sé. Certo è che la soluzione del paradosso che Schiller stesso costruisce nel corso della sua trattazione non poteva fornire risposte soddisfacenti, nell'immediato, alla questione posta dal rinnovamento politico della Germania. Nel porre l'affinamento del gusto individuale quale premessa di una palingenesi collettiva vi è un aspetto fortemente elitario, poiché è chiaro che solo una piccola parte dell'umanità può permettersi il lusso di coltivare il proprio impulso al gioco tramite un continuo e lento processo di autoeducazione estetica. Ma non solo: leggendo le *Lettere*, si ha spesso l'impressione che Schiller, quando descrive gli effetti che un affinamento dell'impulso al gioco comporterebbe, abbia in mente un individuo senza mondo, che si muove nel recinto dorato di una raccolta privata di antichi capolavori, capaci di indurre lui solo, unico fruitore, a una mistica immedesimazione con l'ideale di una bellezza assoluta e senza tempo. E quest'impressione difficilmente viene fugata dallo sforzo, pur compiuto da Schiller, di attribuire all'esperienza estetica il valore di un'esperienza collettiva: essendo l'esperienza del bello universalmente comunicabile, all'arte spetta il ruolo di conciliare l'individuo con la società. Si legge per esem-

---

25 Sulla dimensione utopica implicata dal discorso schilleriano, si veda l'illuminante saggio di A. Gethmann-Siefert, *Vergessene Dimensionen des Utopiebegriffs. Der "Klassizismus" der idealistischen Ästhetik und die gesellschaftskritische Funktion des "schönen Scheins"*, in "Hegel Studien" 17, 1982, pp. 119-167.

pio nell'ultima Lettera: "Tutte le altre forme di comunicazione scindono la società, perché si riferiscono esclusivamente o alla sensibilità particolare, o all'abilità particolare dei singoli membri, quindi a ciò che distingue uomo da uomo; solo la comunicazione bella crea coesione nella società perché si riferisce a ciò che è comune a tutti".<sup>26</sup> La divisione tra individuo e mondo dovrebbe dunque venir abolita grazie a quella peculiare forma di intersoggettività che la comunicabilità del bello rende possibile,<sup>27</sup> ma troppo poco sembra dirci Schiller sulle vie concretamente percorribili affinché gli individui isolati che abitano lo scenario della modernità possano giungere a conciliarsi tra loro e con il mondo in virtù delle risorse offerte dal giudizio riflettente. È del resto a causa delle stesse premesse dalle quali Schiller muove che lo iato esistente tra l'utopia estetica e la dura realtà dominata dalla *Zerrissenheit* pare difficilmente eliminabile.<sup>28</sup> Dalla lettura delle *Lettere sull'educazione estetica* emerge infatti con chiarezza che un pieno sviluppo dello *Spieltrieb* non potrà mai realizzarsi completamente: il rapporto reciproco di impulso sensibile e impulso formale, che appunto si attua nell'impulso al gioco, altro non è che l'idea dell'umanità, la quale, per definizione, costituisce un infinito a cui l'uomo "può vieppiù approssimarsi nel corso del tempo, senza tuttavia raggiungerlo".<sup>29</sup> Se mai si darà un avanzamento dell'umanità verso la meta di una rinnovata armonia nel rapporto dell'uomo con se stesso e degli uomini tra loro, questo avanzamento, date le premesse, non potrà che essere assai lento.<sup>30</sup>

Va però osservato che nelle *Lettere sull'educazione estetica* trova espressione una problematica che aveva occupato uno spazio piuttosto

---

26 J.C.F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, cit., p. 247.

27 Su questo aspetto del discorso di Schiller si insiste in J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), Laterza, Roma – Bari 1997, pp. 46-51.

28 Cfr. G. Bollenbeck *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, pp. 136-143. Il saggio di Bollenbeck qui citato costituisce la migliore ricostruzione storica del significato che ebbe la coppia di nozioni *Bildung/Kultur* nella Germania dell'Ottocento, in rapporto sia alla formazione dell'identità nazionale tedesca, sia alla presa di coscienza del proprio ruolo politico-sociale manifestata dal *Bildungsbürgertum*. A questo lavoro pertanto si rimanda per approfondire quegli aspetti della storia sociale e culturale tedesca che fanno da sfondo alle questioni qui trattate.

29 J.C.F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, cit., p. 127.

30 Sulle aporie irrisolvibili dell'utopia estetica schilleriana, cfr. R. Grimminger, *Die ästhetische Versöhnung. Ideologiekritische Aspekte zum Autonomiebegriff am Beispiel Schiller*, in J. Bolten (a cura di), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, cit., pp. 161-184.



ampio nelle riflessioni settecentesche sul rapporto tra l'educazione degli individui e il rinnovamento, anche politico, della società. Il problema di Schiller è, in fondo, il seguente: come imprimere, al livello del *Trieb*, ciò che la razionalità, da sola, non può conseguire? Ovvero: come far sì che l'aspirazione a una società giusta, dettata dalla ragione, non conduca alla fredda applicazione di una ingegneria sociale calata dall'alto, la quale si rivelerebbe incapace di incidere in maniera profonda nella mentalità e nel costume degli individui? Se la soluzione schilleriana alla questione può sembrare insufficiente, non si dimentichi il modo in cui Rousseau aveva trattato il tema delle feste civiche in tutti quei testi nei quali la questione dell'educazione estetica veniva di fatto a coincidere con quella della fondazione del politico. Rendendo in qualche modo più concrete le riflessioni sulla religione civile contenute nell'ultimo capitolo del *Contratto sociale* (uscito ad Amsterdam nel 1762), in testi come la *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, uscita, vivo Rousseau, nel 1772, oppure nelle *Considerazioni sul governo di Polonia e sul progetto di riformarlo*, composte tra il 1770 e il 1771 e pubblicate nel 1782, Rousseau pone le premesse di ogni futura discussione sul rapporto tra religione, estetica e politica. Più precisamente, Rousseau rende evidenti due fatti assai importanti, che acquistano rilevanza e visibilità proprio in una fase in cui la modernità comincia ad assumere il ruolo di una nuova *Weltanschauung*, capace di trarre unicamente dalle proprie risorse quei mezzi simbolici di cui ha bisogno la società per legittimare la propria esistenza. In primo luogo, nei suoi testi si mostra che la religione è lungi dall'essere un semplice *instrumentum regni*, utilizzabile a piacere da un'istanza politica capace di fondare se stessa in modo autonomo, senza far ricorso a sistemi di metafore e di concetti di provenienza mitica o teologica. In secondo luogo, si rende chiaro che a quanti volevano costruire un nuovo modello societario sarebbe toccato il compito, tutt'altro che semplice, di inventare forme di estetizzazione della politica tanto efficaci quanto lo furono quelle messe in opera dal Medioevo in poi – ovvero dai tempi in cui l'unione tra trono e altare bastava per riempire di senso le forme simboliche del politico. Rousseau, il nemico di una razionalità fredda e staccata dagli affetti, non si era insomma limitato a cogliere l'importanza di istituire momenti festivi, sul modello di quelli antichi, al fine di creare la necessaria coesione sociale attorno a un'idea condivisa e partecipabile. Nel suo pensiero era già espressa, in modo abbastanza chiaro, la necessità di far convivere impulso formale e impulso sensibile nella sfera individuale affinché il rinnovamento della società potesse passare attraverso non la semplice rottura dei vecchi legami, ma attraverso la creazione di un *habitus* nuovo, capace di veicolare

nella vita quotidiana di ciascuno una modalità assolutamente inedita di concepire e di esperire il legame sociale stesso.

Del resto, anche nella Francia rivoluzionaria, in cui la via verso la trasformazione sociale avrebbe dovuto passare attraverso l'imposizione di cambiamenti violenti delle strutture istituzionali, il problema dell'educazione estetica si poneva con un'urgenza non inferiore a quella postulata da Schiller. E questo è, dal punto di vista del presente lavoro, tanto più interessante quanto più il riferimento al modello greco costituiva per molti rivoluzionari un punto di partenza imprescindibile. Certo, la "cristologia filosofica" che Rousseau formula per bocca del Vicario savoirdo nell'*Emilio* (e che avrebbe dovuto costituire la base della religione civile descritta nel *Contratto sociale*)<sup>31</sup> fornisce l'ispirazione di fondo al culto dell'Essere Supremo che Robespierre avrebbe voluto introdurre nella Francia rivoluzionaria. Ma va sottolineato come i responsabili dell'educazione pubblica, per radicare nella coscienza collettiva il messaggio politico e morale di cui la Rivoluzione era latrice, si siano rivolti per lo più non a modelli di derivazione cristiana, bensì a un repertorio di forme estetiche e di modelli comportamentali presi dall'antichità. Nella religiosità degli antichi, infatti, si credeva di poter trovare l'espressione più compiuta di quella fusione tra amor di patria e amore per l'umanità che si trattava di rendere visibile nelle feste della Rivoluzione appena istituite. Lo scopo a cui mirava il neoclassicismo di David, il quale ebbe un ruolo assai attivo nel determinare le politiche culturali rivoluzionarie, non era certo quello di formare il nuovo gusto di un ristretto gruppo di appassionati dell'arte greca; ciò a cui si mirava, piuttosto, era la formazione di un'estetica pubblica religiosamente e politicamente efficace. Si può dire che, grazie a una serie mirata di riferimenti all'antichità greca e romana, presenti tanto nelle arti figurative e plastiche, quanto nei discorsi pubblici, i rivoluzionari hanno dato vita al primo tentativo moderno di religione civile<sup>32</sup> – tentati-

---

31 Cfr. H. Gouhier, *Filosofia e religione in J.-J. Rousseau* (1970), Laterza, Roma-Bari 1977.

32 Più che al classico studio di H.T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries. A Study in the development of the Revolutionary Spirit*, Chicago University Press, Chicago 1937 (poi Octagon Books, New York 1965), o al più recente C. Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Michel, Paris 1989, mi pare qui opportuno rimandare a M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria (1789-1799)* (1976), Patron, Bologna 1982 (in part. alle pp. 423 ssg.), un lavoro in cui si coglie assai bene sia il senso del rimando ai modelli antichi nell'organizzazione delle feste rivoluzionarie, sia la dimensione religiosa che queste ultime aspiravano a possedere.

vo a cui faranno seguito, nel Novecento, solo quelli dei regimi totalitari,<sup>33</sup> mentre i regimi democratici continuano per lo più a soffrire, ancora oggi, di un grande deficit di efficacia simbolica proprio a causa della scarsa attenzione prestata alla questione della religione civile.<sup>34</sup>

È in questo contesto, assai ampio e di dimensione europea, che va inserita la riflessione contenuta nelle *Lettere sull'educazione estetica*, perché solo così si riesce a cogliere in che senso l'estetizzazione della politica proposta da Schiller, lungi dal rappresentare un rinculo puro e semplice rispetto a posizioni più avanzate, costituisca invece un momento alto della riflessione tardo-settecentesca sulle trasformazioni che il politico esperisce quando la sua legittimazione non è più conseguibile grazie all'utilizzo di argomentazioni di tipo teologico. Funzionale a tale trasformazione della coscienza politica è il riferimento alla classicità greca, che viene compiuto tanto da chi, come i rivoluzionari francesi, aveva in mente un processo di educazione massiccia della società attraverso l'uso di quelle risorse simboliche che la sensibilità veicola più facilmente dell'intelletto, quanto da chi, come Schiller, pensava di poter risolvere, grazie alla contemplazione delle arti belle, i problemi che l'individuo isolato si trova a dover risolvere nel contesto di una società che non lascia spazio alcuno alla spontaneità e alla libertà d'espressione. Certo, in tale riferimento alla grecità è ovviamente decisiva, tanto per un David quanto per uno Schiller, l'influenza delle riflessioni contenute nella *Storia dell'arte dell'antichità* di Winckelmann – riflessioni sulle quali torneremo nel capitolo settimo. Quel che conta, ora, è l'aver segnalato come tutta la discussione sull'educazione estetica ponga una questione alla quale la filologia scientifica fondata da Wolf ha inteso fornire una risposta precisa. Il filologo, innanzi tutto, intende presentarsi come un funzionario di stato. Di più: intende presentarsi come quel funzionario di stato che ha la responsabilità istituzionale di formare gli altri funzionari – e, indirettamente, l'intero corpo della nazione. La polemica contro i dotti amanti del bello, contenuta nella dedica del “Museum der Alterthums-wissenschaft” a Goethe, ha precisamente questa funzione: la contemplazione dell'arte bella, esemplificata in maniera paradigmatica dalle opere d'arte greche, non basta, da sola, a trasformare la nazione tedesca. La bellezza dei capolavori della classicità ha sicura-

---

33 Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001.

34 Su ciò, illuminanti le considerazioni che si trovano in C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?* (1981), in *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Seuil, Paris 1986, pp. 275-329.

mente la capacità di suscitare quegli effetti che dal suo influsso rigeneratore si attendeva Schiller nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità*; ma, senza la guida della scienza, le potenzialità emancipative che l'impulso al gioco contiene rischiano di restare confinate nel regno dell'utopia. Un'umanità piena, libera perché animata dal *Geist*, può essere posta in essere solo se la contemplazione estetica viene mediata da una conoscenza storicamente fondata dell'antico. Ciò implica, è ovvio, la messa in opera di realtà istituzionali ben precise, ovvero di una rete di università e di ginnasi in cui l'istruzione classica giochi un ruolo centrale in vista della formazione della futura classe dirigente. In questi ginnasi e in queste università, secondo gli auspici di un Wolf o di un Humboldt, la tensione verso l'autoperfezionamento deve accompagnarsi a una precisa forma di diletto, quel diletto che solo il commercio con gli antichi produce. Ma si tratta di un diletto, si badi, che ha tutta la serietà dello *Spieltrieb* teorizzato da Schiller: il filologo diverrà, dopo Wolf, colui che eredita l'impulso al gioco e lo traspone all'interno dell'attività scientifica, in quanto all'attività del filologo si connette necessariamente quella presentificazione del *Geist* che rende lo scienziato responsabile verso il perfezionamento sia di se stesso che dell'intera nazione. È soprattutto in questo senso che la filologia concorre a realizzare pienamente l'auspicio schilleriano – e goethiano – di poter percorrere una via tedesca verso il moderno che non sia bisognosa di passare per una radicale *Umwälzung* della realtà presente. Attraverso una *Bildung* che ha il suo momento generatore nell'appropriazione dell'organicità classica, ai Tedeschi può esser possibile risparmiarsi la tragedia rivoluzionaria, in quanto le trasformazioni che il *Geist* opera sul corpo della nazione attraverso l'istituzionalizzazione della *Bildung* agirebbero, stando alla lettera di tutta l'*Esposizione*, ben più in profondità di qualunque altro mezzo volto a rendere gli individui capaci di sopportare il peso che l'essere finalmente moderni comporta.

### III

## LA RETORICA DELLA *KULTUR*

Nello *Xenion* XCVI, del 1797, intitolato *Deutscher Nationalcharakter*, Goethe e Schiller formulano il seguente invito: “*Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens; Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus*”.<sup>1</sup> Nulla meglio di questo invito, credo, esprime l’utopia estetica che il classicismo weimariano lascia in eredità ai tedeschi delle generazioni successive. Il problema che ora andrà affrontato riguarda il modo in cui la filologia che nasce con Wolf si ponga all’incrocio delle esigenze fatte valere dalla *Weimarer Klassik* e di quelle di coloro che, operando all’interno di precise realtà istituzionali, avevano il compito di definire una concreta strategia di educazione nazionale. “Lo Stato deve sostituire con forze spirituali (*geistige Kräfte*) ciò che ha perduto in forze fisiche”: secondo un famoso aneddoto, questa frase sarebbe stata pronunciata da Federico Guglielmo III di Prussia dopo le vittorie napoleoniche del 1807 – frase che, non a caso, spesso viene ricordata quando si analizza il peso politico che ebbe la successiva fondazione dell’Università di Berlino. Vero o no che sia l’aneddoto, certo è che l’invito del re poteva venir accolto solo da quanti erano in grado di proporre un programma di riforme istituzionali in virtù del quale fosse possibile mettere i Tedeschi in condizione di sperimentare, concretamente, gli effetti benefici della *Bildung*. Solo se letta in questo contesto riceve tutto il suo senso la proposta, formulata da Wolf, di rendere i filologi sacerdoti della nazione in quanto dispensatori di *Geist* greco-tedesco.

Di *Geist*, tra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo, in Germania ne circolava parecchio, ma non tutto proveniva direttamente dalla Grecia.

---

1 “Tedeschi, invano sperate di formarvi in nazione; formatevi invece, ciò lo potete, più liberamente in esseri umani”.

Molte, infatti, potevano essere le formulazioni della retorica chiamata a legittimare, a partire dalla nozione di *Geist*, la volontà di rendere visibile la specificità – e la superiorità – dei Tedeschi rispetto alle altre nazioni europee. Un esempio, tra i tanti possibili, servirà a chiarire questo punto. Novalis, nel suo pamphlet *La cristianità ossia l'Europa*, redatto nel 1799 ma pubblicato, postumo, solo nel 1826, non mancava di notare la connessione esistente tra sviluppo del sapere tedesco e superiorità spirituale dei Tedeschi. Scrive Novalis:

La Germania precede, con un cammino lento ma sicuro, gli altri paesi europei. Mentre costoro si occupano della guerra, delle speculazioni, dello spirito di parte, il Tedesco si è già mosso con tutta la sua diligenza per divenire compagno di una superiore epoca di civiltà, e questo suo procedere gli deve procurare, con l'andar del tempo, una superiorità decisiva su tutti gli altri. Nelle scienze e nelle arti si nota un enorme fermento. Si va sviluppando una quantità infinita di spirito.<sup>2</sup>

Il punto è che il *Geist* dell'utopia politica novalisiana nulla deve all'appropriazione dell'alterità greca, mentre molto deve, invece, all'esaltazione del medioevo cristiano-germanico che, da Herder in poi, occupava le menti di molti intellettuali tedeschi.<sup>3</sup> L'età dell'oro vagheggiata da Novalis altro non era, infatti, che il ripristino della *res publica christiana*. Ben altro *Geist* doveva invece soffiare nelle aule universitarie nelle quali operava il filologo. Il compito del filologo, così come lo si trova formulato nell'*Esposizione*, sussume sotto di sé, nel tentativo di renderla innocua, ogni proposta alternativa di costruzione dell'identità tedesca basata sulla nozione di *Geist*. Sfruttando in modo inedito la duttilità semantica che ancora caratterizzava, nel tardo Settecento, termini come *Bildung* e *Kultur* (duttività che abbiamo visto all'opera anche nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* di Schiller), Wolf seppe definire i contorni di quella retorica chiamata a legittimare il fatto che, in Germania, a rendere possibile l'accesso alla modernità deve essere non la semplice *Kultur*, ma quella *Kultur* che coincide con la *Bildung* basata sul commercio con gli autori

---

2 Novalis, *La Cristianità ossia l'Europa*, a cura di G. Cusatelli, SE, Milano 1985, p. 62.

3 E non solo tedeschi: non va dimenticato, infatti, che la prima trattazione scientifica del mondo medievale, inteso come realtà spirituale autonoma, è nata sul suolo francese, per opera di La Curne de Sainte-Palaye (sull'opera storica di quest'ultimo e sui suoi influssi sul mito tardo-settecentesco del medioevo, cfr. L. Gossman, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment. The World and Work of La Curne de Sainte-Palaye*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1968).

greci. Anche la distanza rispetto alla Grecia reale, che già in Schiller, come si è visto, è cifra ineliminabile del discorso teso a giustificare la compresenza, all'interno del medesimo campo discorsivo, di grecità e *Bildung*, riceve una nuova funzione semantica. Se non fosse distante da noi, la Grecia non potrebbe divenire oggetto di conoscenza storica. Ma proprio nell'attraversamento della distanza storica – ovvero nell'atto concreto della prassi ermeneutica che si rivolge ai testi classici – a prendere vita è il *Geist* tedesco, che in quello greco trova modo di ritrovarsi rappresentato in forma pura. Eliminando quella *Schwärmerei* che inevitabilmente accompagna ogni nostalgia per un mondo perduto, Schiller aveva reso chiaro perché si potesse – e si dovesse – guardare ai Greci tanto con ammirazione, quanto con la consapevolezza di chi sa di aver percorso, rispetto al periodo antico, un buon pezzo del cammino che conduce al perfezionamento dell'umanità. A tutto ciò Wolf aggiunge quella che potremmo ben definire un'etica della professione, la quale è capace di contenere in sé la componente estetica della *Bildung* schilleriana, ma senza nulla togliere alla scientificità del lavoro storico. Il programma schilleriano di un'educazione estetica troverà insomma nella triangolazione grecità-germanicità-*Geist* uno dei suoi sbocchi più fecondi: formarsi a partire dalla conoscenza del mondo antico, infatti, rende lo spirito tedesco conscio della sua provenienza, che promette, quale utopia ben più concreta di quella estetica, la realizzazione di un modello di modernizzazione eccentrico.

Se vogliamo ora capire come la triangolazione grecità-germanicità-*Geist* che Wolf elabora nell'*Esposizione* abbia potuto aspirare a presentarsi quale piattaforma discorsiva grazie alla quale poter consolidare gli sforzi di autolegittimazione compiuti dal nascente *Bildungsbürgertum*,<sup>4</sup> dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione al modo in cui Wolf sviluppa il *topos* dell'organicità greca, già presente, come si è visto, nell'elaborazione weimariana della nozione di classico. Nelle prime pagine dell'*Esposizione*, dopo aver chiarito in che senso la nozione di *Altertumswissenschaft* sia più consona di altre nozioni in vista della definizione dei compiti scientifici della filologia, Wolf spiega quali sono le ragioni che rendono plausibile la scelta di restringere lo studio dell'antichità ai soli Greci e Romani (i quali, a questo punto dell'argomentazione di Wolf, si trovano ancora uniti).

---

4 Su questo aspetto fondamentale della storia sociale tedesca dell'Ottocento, cfr. U. Engelhardt, "*Bildungsbürgertum*" *Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.

Wolf parte dalla constatazione di un dato evidente: i Greci e i Romani non sono popoli isolati, il paesaggio storico del mondo antico è popolato anche da altre nazioni, che hanno lasciato in eredità ai posteri i loro monumenti e le loro vestigia. E sarebbe certo legittimo rendere oggetto di una sola impresa scientifica lo studio di tutti i popoli dell'antichità. "Tuttavia, in uno studio unitario diverse cause rendono qui inevitabile una distinzione e non ci permettono di collocare Egizi, Ebrei, Persiani e altre nazioni dell'Oriente sulla stessa linea dei Greci e dei Romani". Tre sono le cause che Wolf adduce per motivare questa esclusione. Ecco, di seguito, la prima, che verrà analizzata in dettaglio.

Una delle differenze più importanti tra quelle nazioni e queste è che le prime non si innalzarono per niente o solo di pochi gradi al di sopra del tipo di formazione che si dovrebbe chiamare *incivilimento borghese* (*bürgerliche Policing*) oppure *civilizzazione* (*Civilisation*) in contrapposizione a una *superiore cultura veramente spirituale* (*höherer eigentlicher Geisteskultur*). Quel tipo di cultura (il cui nome del resto può essere indifferente purché la cosa sia distinta in modo più preciso di quanto sia stato fatto finora) si occupa diligentemente delle condizioni di una vita che ha bisogno di sicurezza, ordine e agiatezza (*Sicherheit, Ordnung und Bequemlichkeit*). A questo scopo essa utilizza talune invenzioni e conoscenze di pregio, che però, attinte per la maggior parte per via non scientifica, come accade per la maggioranza di esse presso gli Egizi e altri popoli antichi, non avrebbero mai dovuto generare la fama di una saggezza sublime; al contrario essa non ha bisogno, né crea, una *letteratura*, vale a dire: un patrimonio di scritti onde non una singola casta secondo scopi e bisogni d'ufficio, ma ciascun cittadino, che senta di possedere migliori doti intellettuali, arrechi il suo contributo all'educazione (*Aufklärung*) dei contemporanei. Quest'ultima cosa, che presso un popolo felicemente organizzato può avere inizio già prima che si instauri l'ordine e la tranquillità della vita esteriore, in generale non è avvenuto presso nessun altro popolo prima dei Greci, e nessuno prima di loro raggiunse quella cultura più alta, la spirituale o letteraria (*jene höhere Cultur, die geistige oder litterarische*).<sup>5</sup>

Il passo citato, va detto subito, riveste un'importanza capitale dal punto di vista della storia delle idee: è qui che si trova una delle prime formulazioni della distinzione, poi canonica, tra *Kultur* e *Zivilisation*.<sup>6</sup> Mettere in luce anche questo aspetto non è di secondaria importanza per comprende-

---

5 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., pp. 108-109 (corsivi dell'Autore).

6 Cfr. G. Bollenbeck *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, cit., p. 164, n. 5.



re il senso dell'analisi qui tentata. Se vogliamo infatti capire come funzioni discorsivamente l'identificazione con l'alterità greca, resa possibile dalla mediazione della nozione di *Geist*, si rende necessario sia isolare con cura le risorse semantiche di cui Wolf allora poteva disporre, sia mettere in luce sino a qual punto Wolf abbia dovuto crearne di nuove al fine di giustificare la propria impresa, tanto dal punto di vista politico-pedagogico, quanto da quello squisitamente epistemico-teorico.

Ma vediamo come questa distinzione venga fatta operare nel testo di Wolf. Da una parte abbiamo i popoli con i quali i Greci sono in contatto – i popoli del Mediterraneo, Egizi, Fenici, Ebrei, eccetera. A questi popoli, presi nel loro insieme, si ascrive un insieme di proprietà sussumibili sotto la categoria di *Civilisation*. Al di là delle loro differenze, che uno storico dell'antichità alla fine del Settecento ben aveva presenti, ciò che a Wolf interessa è mettere in luce ciò che questi popoli hanno in comune. Se inseriti all'interno di una storia universale, rappresentata tipicamente dalle considerazioni svolte da Herder nel suo scritto del 1773, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, dei popoli del mondo antico menzionati da Wolf si potrebbe dire che sono *Kulturnationen*. Così come il termine *Kultur* veniva impiegato allora, una scelta del genere sarebbe stata legittima: Egizi, Ebrei, Persiani, eccetera avrebbero potuto essere definiti come popoli che hanno raggiunto un alto livello di "cultura". Sfruttando le oscillazioni semantiche che i termini *Kultur* e *Zivilisation* ancora possedevano (e di cui Wolf si mostra ben consapevole), viene invece operata una scelta diversa: ciò che si lascia qualificare in termini di *Kultur* definisce un campo in cui si trovano Roma e la Grecia, dall'altra parte stanno tutti gli altri popoli dell'antichità, i quali occupano un altro campo, definito invece da ciò che si lascia comprendere in termini di *Zivilisation*. La decisione tassonomica presa da Wolf influirà in modo notevole sulla storia delle due nozioni. Essendo l'istituzione di una nuova disciplina anche istituzione di campi oggettuali, i confini dei quali devono poter essere definiti da termini chiari e precisi, a partire dal momento in cui si decide di situare i popoli dell'antichità classica dalla parte della *Kultur* e gli altri popoli dell'antichità dalla parte della *Zivilisation* non può valere più alcuna ambiguità semantica in merito all'utilizzo dei termini stessi. Ora, del termine *Zivilisation* viene fornita una perifrasi che serve sia a chiarirne il senso, sia a giustificarne la differenza rispetto al termine *Kultur*, con il quale viene posto in opposizione binaria: "*bürgerliche Policierung*". È soprattutto alla nozione di *Policierung* che dovremo rivolgere ora la nostra attenzione.

Il termine rimanda a una sfera oggettuale che chiunque, nel Settecento, poteva riconoscere immediatamente: la sfera della *Polizey*. Quest'espressione, che oggi indica semplicemente le forze dell'ordine (le

forze di “polizia” appunto), aveva allora un’estensione ben più ampia. Già a partire dal XVI secolo, con *Polizei* si intendeva tutto ciò che concerne la gestione della *res publica* intesa come ente amministrato da uno specifico corpo di funzionari, posto alle dirette dipendenze del sovrano (il termine, infatti, è un calco tanto del latino *politia* quanto del greco *politeia*). A tale corpo di funzionari era affidata la cura della prosperità dei sudditi. Per raggiungere lo scopo prefissato, da un lato si trattava di rimuovere tutto ciò che potesse danneggiare il bene comune. Poiché i disordini sociali causati da delinquenza o accattonaggio ledono appunto la convivenza comune e minacciano l’integrità del corpo sociale, ecco che si spiega come mai tra i compiti della polizia rientrasse anche il mantenimento dell’ordine e della sicurezza pubblica. Ma, d’altro lato, alla polizia si connetteva anche la messa in atto di tutte quelle misure volte a promuovere, in positivo, il bene comune stesso. Tutte le sfere dell’azione collettiva venivano così a trovarsi sotto la giurisdizione della polizia. La posizione degli ebrei, la regolamentazione del commercio e della vendita di merci, le misure atte a prevenire la contraffazione delle merci, la prevenzione dell’usura e dei monopoli, la regolamentazione del gioco d’azzardo, le disposizioni di diritto penale contro le ingiurie e le calunnie, i regolamenti concernenti il vestiario, la limitazione delle spese sontuarie in occasione di banchetti, nozze, battesimi, funerali, la regolamentazione del lavoro degli apprendisti, quella del rapporto tra locandieri e ospiti, la definizione dei pesi e delle misure, ma anche l’obbligo della messa, il divieto della magia, della maledizione e dello spergiuro – e questi sono solo alcuni esempi, enumerati in modo casuale: in merito a ciascuna di tali attività esistevano precise disposizioni di polizia, emanate dalle autorità cittadine o dalla dieta territoriale (*Landtag*). Ne risulta che la polizia si identifica sia con il governo che con lo scopo e il contenuto della cosa pubblica in genere, sicché nell’ambito circoscritto dal termine “polizia” rientrano sia l’ordinanza (legge dell’ordinamento) che l’ordinamento stesso (procedimento dell’ordinare). In sintesi: polizia significa un governo (*Regiment*) che deve produrre una comunità cittadina o territoriale bene ordinata.

Le prime attestazioni del termine risalgono alla fine del Cinquecento e sono rinvenibili nelle ordinanze di alcuni consigli cittadini, spesso in associazione con termini come *Regiment* o *gute Ordnung*. Nel periodo di formazione delle moderne forme statuali, legate al progressivo affermarsi della corte del principe o del sovrano su altre forme di governo locale o cittadino, l’espressione si diffuse in tutta l’area di lingua tedesca. Esiste dunque un nesso assai stretto tra la nascita dello stato moderno e l’imporre della polizia quale concetto atto a sussumere sotto di sé l’insieme delle pratiche disciplinari che hanno come obiettivo la promozione del bene

comune. In relazione a tale nesso, basti qui ricordare, in modo schematico, quanto segue. L'inurbamento progressivo, causato dalla forza di attrazione esercitata dalle città sulla campagna e attestabile a partire appunto dalla fine del Cinquecento, portava con sé problemi inediti, sia per quel che riguarda la gestione dell'ordine pubblico e dell'igiene, sia per quel che riguarda il comportamento etico-sociale e quello economico. In altre parole, ciò che qui entra in scena, nell'età che vede la fine del regime feudale, è la progressiva affermazione di quelle forme di socialità che siamo soliti connettere alla modernità. D'altra parte, le regole stabilite dalla chiesa in vista della gestione del normale comportamento da tenere tanto verso se stessi quanto verso i propri simili cominciavano a essere meno vincolanti. L'intreccio di questi due fattori – ovvero la necessità di riformulare le regole della convivenza civile in un mutato contesto urbano in cui l'istituzione ecclesiastica aveva perduto parte della sua forza quale istanza disciplinare – costrinse le autorità laiche a potenziare il proprio potere disciplinare e ad aumentare il controllo su un numero sempre più vasto di attività. A tutto ciò si connette il processo che, almeno a partire dal 1648, portò i Territori germanici a costituirsi in stati sovrani, amministrati in modo centralistico dalla corte del Principe. Quest'ultimo, per realizzare i suoi obiettivi di fondo, che consistevano essenzialmente nella creazione di un esercito nazionale e nella conseguente messa a punto di un sistema fiscale stabile ed efficiente, non poteva che scontrarsi con le resistenze opposte dai ceti (*Stände*). Da qui la necessità, per il Principe, di circondarsi di un apparato burocratico efficiente, il quale fosse composto da un gruppo di individui capaci di realizzare un effettivo programma di modernizzazione. E doveva trattarsi di un gruppo di individui disciplinati, pronti a imporre prima di tutto a se stessi quella disciplina che avrebbero dovuto far valere all'interno delle concrete realtà istituzionali e territoriali in cui operavano. In sintesi, la formazione dello stato moderno – in quanto stato assoluto – può esser vista come un complesso processo di *Sozialdisziplinierung*, che aveva nella corte e nei suoi funzionari il proprio centro d'irraggiamento e che si riverberava su tutta la popolazione attraverso la costituzione sia di un esercito stabile, sia di un apparato amministrativo diffuso su tutto il territorio.<sup>7</sup>

La sfera oggettuale della *Polizei*, in quanto insieme di pratiche circoscritte e riconoscibili, veniva descritta e amministrata discorsivamente da

---

7 Su tutto ciò, mi limito a rimandare agli ormai classici studi di Oestreich, raccolti in G. Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Duncker&Humblot, Berlin 1969.

una ben precisa disciplina: la *Polizeywissenschaft*, la quale può essere definita sia come un'arte del governo, che come un metodo per analizzare una popolazione che vive in un territorio. Non è un caso che un'opera del tardo Rinascimento che tanta parte ebbe nella fissazione delle regole del buon governo, ovvero il trattato di Botero sulla ragion di stato, sia stata tradotta in tedesco con il titolo seguente: *Johannis Boteri Gründlicher Bericht von Anordnung guter Polizeien und Regiments, auch Fürsten und Herren Stand*. Alla *Polizeiwissenschaft* spettava infatti il compito di definire concettualmente e di analizzare in forma sistematica quale sia o debba essere il mutuo rapporto tra le parti di uno stato ben ordinato – parti che, a partire da un testo di Melchior von Osse, redatto in latino verso la fine del Cinquecento e fatto tradurre in tedesco da Thomasius nel 1717, possiamo così definire: un reggente e sovrano (*ein regent und oberher*), un consiglio di buoni savi (*ein guter weiser rat*), buona giustizia imparziale (*unparteiische gute gerichtbarkeit*) e un popolo devotamente ubbidiente (*ein from gehorsam volk*).<sup>8</sup> La *Polizeiwissenschaft* vide uno sviluppo crescente a partire dal secolo XVII e culminò in quelle che, nel secolo XVIII, si chiamavano le “scienze camerali”. Sotto questa dizione si trovava condensata tutta una serie di discipline che, più tardi, si svilupparono in forma autonoma all'interno dell'enciclopedia dei saperi: diritto amministrativo, scienza dell'amministrazione, politica economica, scienza delle finanze, economia politica.<sup>9</sup> Le prime cattedre di *Oekonomie-, Polizei- und Kameralwissenschaft* furono istituite nel regno di Prussia, per volere di Federico Guglielmo III – dapprima a Halle (nel 1727) e subito dopo a Frankfurt sull'Oder. Ma l'esempio prussiano fu seguito ben presto da altri Stati tedeschi e dall'Austria. Ciò si spiega con il fatto che la cameralistica costituiva l'insieme di quei saperi sui quali si basava l'amministrazione

---

8 Cit. in G. Oestreich, *Polizia (Policey) e prudentia civilis nella società barocca della città e dello stato* (1976), in *Filosofia e costituzione dello stato moderno*, a cura di P. Schiera, Bibliopolis, Napoli 1989, p. 214.

9 Spiegando il nesso che lega l'economia, intesa nel suo senso antico, cioè come gestione della casa privata, alle scienze camerali, così si esprime von Justi: “ciò che l'economia tenta di realizzare per i beni di una persona privata, le scienze del governo si sforzano di farlo nel caso dei mezzi di insieme propri di uno Stato. Ecco perchè le si chiama propriamente scienze economiche. Ma noi le chiamiamo tuttavia scienze camerali, poiché i grandi corpi (*Collegia*) che i sovrani hanno costituito per provvedere alla preservazione, all'espansione e alla gestione dei beni dello stato sono d'ordinario chiamati camere (*Kammern*) o commissioni (*Kammercollegia*).” (J.H.G. von Justi, *Staatswirtschaft oder systematische Abhandlung aller oekonomischen und Kameralwissenschaften, die zur Regierung eines Landes erfordert werden*, Breitkopf, Leipzig 1758<sup>2</sup>, p. 32).

dello stato. In quella fase della storia tedesca e austriaca in cui si trattava di consolidare il potere centrale, legato alla corte, più che alla definizione di una teoria politica ricca e articolata avente come oggetto l'origine e gli scopi della vita associata, autori come Seckendorff, Becher, Hörnigk, Schröder, Schreber, Ludewig, Gasser, Dithmar, Stisser, Fürstenau, Zincke, von Sonnenfels o von Justi (con quale si chiude la stagione del cameralismo e inizia a farsi strada quella che poi sarà la scienza politica tedesca vera e propria)<sup>10</sup> si occuparono nei loro scritti di problemi assai concreti, come la tassazione, l'amministrazione pubblica, le misure da intraprendere per favorire lo sviluppo economico nei suoi vari settori. Tanta concretezza consegue da un assunto ben preciso: se si vuole che lo stato funzioni bene (e per buon funzionamento dello stato si intendeva essenzialmente la regolarità del gettito fiscale), è chiaro che lo stato deve occuparsi del benessere dei sudditi e favorire il loro *Wohlstand*.

Mentre nel resto d'Europa i grandi protagonisti della filosofia moderna, come Hobbes, Spinoza o Locke, hanno fornito le basi del pensiero politico moderno per quel che riguarda la definizione dello stato, dei suoi compiti e della sua funzione quale fattore evolutivo in seno alla storia dell'umanità, le scienze camerali tedesche hanno dunque contribuito a chiarire in che senso debba essere concepita la funzione della burocrazia all'interno dello stato, in che senso cioè lo stato sia caratterizzabile come un organismo complesso che ha la funzione di regolare le varie attività presenti nel corpo sociale.<sup>11</sup> Sarebbe però erroneo attribuire ai cameralisti tedeschi la volontà di restringere la propria sfera d'azione scientifica alle sole questioni della *Verwaltungslehre* o della *Polizeywissenschaft*. La loro produzione scientifica va infatti pensata come approfondimento ed esten-

---

10 Sul cameralismo e sulla *Polizeywissenschaft* restano fondamentali H. Maier, *Die ältere deutsche Staatslehre und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Luchterhand, Neuwied am Rhein - Berlin 1966, e P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello stato: il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano 1968.

11 Va comunque ricordato che la "scienza della polizia" si era sviluppata anche in Francia, dove non a caso l'uso linguistico settecentesco permetteva di associare, rendendoli quasi sinonimi, gli aggettivi *policie* e *civilisé*. Alla base della produzione francese in questo campo si colloca l'opera utopica di L. Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques* (Berion, Paris 1611), sulla quale si veda L. Gambino, *Un progetto di stato perfetto: la Monarchie aristodémocratique di Turquet de Mayerne*, Giappicchelli, Torino 2002.

sione dell'*Aufklärung*.<sup>12</sup> In un autore come Wolff, il cui influsso sui cameralisti è facilmente evidenziabile,<sup>13</sup> si pone in modo esplicito una connessione tra buon governo e felicità pubblica, intesa innanzi tutto come benessere e prosperità economica. Seguendo le orme di Leibniz, anche per Wolf il principio del benessere va posto come fondamento dello stato. Al raggiungimento del benessere, ovvero della felicità, deve pervenire ogni singolo individuo; il singolo individuo, però, non ha a propria disposizione i mezzi che occorrono per raggiungere tale obiettivo; di conseguenza, è dovere dello stato fornirli. In tal modo si configura un intreccio assai peculiare tra diritto e dovere alla felicità: l'individuo, che esiste in società solo come suddito di uno stato, può fare in modo che dallo stato il proprio tendere alla felicità venga riconosciuto come diritto alla felicità; lo stato, infatti, come controparte dei doveri che i sudditi hanno nei suoi confronti, deve garantire a tutti i mezzi atti al conseguimento della felicità e del benessere. Se non si vuol vedere in Wolff il primo teorico dello stato sociale moderno, in lui va però visto almeno il teorico che fornì alle scienze camerali la loro profonda ragion d'essere. Nella cameralistica, considerata nella sua massima generalità, la posta in gioco teorica consiste precisamente nel tentativo di pensare assieme ordine e benessere. Lo stato assoluto, in quanto "stato di polizia", ha il compito – o, meglio, la vocazione, il *Beruf* – di provvedere al benessere dei sudditi, affinché a ciascuno sia data almeno la possibilità di raggiungere la felicità. I sudditi, d'altra parte, hanno il dovere di obbedire ai dettati del Principe, all'interno di un quadro d'insieme che vede lo stato quale strumento atto a garantire a tutti ordine, sicurezza e prosperità.

Ben a ragione, dunque, Foucault vide nell'applicazione estesa e capillare dei principi delle scienze camerali l'inizio di quel processo che porterà lo stato moderno a produrre quella forma specifica di governamentalità che ne caratterizzerà fino al presente l'azione. A partire dalle teorizzazioni tardorinascimentali della ragion di stato, ciò che si sviluppa è la presa di coscienza, tipicamente moderna, della necessità di porre in atto misure volte a garantire il buon governo dello stato, inteso come un insieme ordinato di cose e uomini disposti su un territorio. Ciò che Foucault ha messo in luce, è il modo in cui, entro questo insieme ordinato, ciascuno

---

12 Sul rapporto tra *Polizeiwissenschaft* e *Aufklärung*, cfr. E. Tortarolo, *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 121 sgg.

13 Su ciò, cfr. P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello stato*, cit., p. 234 sgg.

degli elementi sui quali la governamentalità si esercita altro non è che una variante interna del sistema di relazioni che regola la produzione e l'auto-riproduzione dell'insieme stesso. La popolazione, che viene resa visibile per la prima volta come oggetto dallo sguardo dell'amministratore educato secondo i dettami della *Polizeiwissenschaft*, cessa di essere una semplice somma di individui; essa diviene piuttosto un campo di forze, in cui la vita degli individui sottoposti al governo si pone in relazione da un lato con elementi materiali, siano essi in qualche modo misurabili, come i mezzi di sussistenza, le risorse, la ricchezza, oppure imponderabili e scarsamente influenzabili, quali il clima e la configurazione dei territori (fattori dai quali dipendono però carestie ed epidemie, che a loro volta si lasciano ricondurre entro i parametri della statistica), dall'altro con elementi immateriali, come gli usi e i costumi, dei quali si cercherà comunque di evidenziare la ricorrenza e l'articolazione. Tenere presente tutto ciò – ovvero il modo in cui Foucault ha contribuito a isolare, storicamente e concettualmente, il momento generatore delle tecniche moderne di governamentalità<sup>14</sup> – è assai utile ai fini della presente analisi, in quanto l'idea di libertà che la nozione di *Bildung* porta con sé non andrà vista come opposizione pura e semplice al controllo esercitato dal sovrano assoluto sui propri sudditi, ma anche come proposta di una nuova forma di governamentalità, basata sulla disciplina che l'individuo impone a se stesso al fine di liberare, travasandole poi entro l'intero organismo della nazione, quelle energie "spirituali" di cui la collettività ha bisogno in vista della propria autoaffermazione.

A questo punto, possiamo ricollegarci alle riflessioni che Wolf compie sulla natura dei popoli dell'antichità a cui spetta la qualifica di "civilizzati". Wolf, come si è visto, definisce i tratti peculiari della loro vita collettiva appunto in termini di sicurezza, ordine e agiatezza (*Sicherheit, Ordnung und Bequemlichkeit*). La portata di questa frase dovrebbe ora risultare chiara: nel mondo antico era possibile raggiungere un livello di evoluzione, per quel che riguarda le forme della vita associata e del progresso civile, simile a quello delle nazioni moderne, in quanto i sovrani

---

14 Cfr. M. Foucault, *La governamentalità* (1978), in *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, pp. 43-67; "*Omnes et singulatim*" (1981), in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 107-146; *La technologie politique des individus* (1982), in *Dits et écrits. II. 1976-1988*, a cura di D. Defert – F. Ewald, Gallimard, Paris 2001, pp. 1632-1647; e, soprattutto, il corso tenuto al Collège de France nel 1977/78: *Sicurezza, territorio, popolazione*, a cura di M. Senellart, Feltrinelli, Milano 2005.

dell'Egitto o della Persia non agivano in modo diverso da un sovrano assoluto dell'Europa moderna. Anche nel mondo antico era infatti riscontrabile la presenza di strutture statuali capaci di garantire il benessere della collettività. Il sovrano delle civiltà antiche esigeva sì rispetto e obbedienza assoluta, ma con la sua opera, che si estrinsecava attraverso un complesso apparato burocratico composto da funzionari posti alle sue dirette dipendenze, era anche in grado tanto di assicurare la sicurezza e il buon ordine, quanto di favorire la crescita della ricchezza. Come si è appena visto, il nesso tra sicurezza, ordine e crescita economica da almeno due secoli stava al centro delle riflessioni teoriche dei cameralisti; ma non solo: all'unione di *Wohlfahrt* e *Ordnung* mirava, concretamente, tutta l'azione politica di quei sovrani tedeschi (in particolare prussiani) che affidavano allo sviluppo delle scienze camerali la formazione di un corpo scelto, preparato e devoto di funzionari. Andrà ora mostrato come la strategia retorica di Wolf, nel momento in cui postula una netta contrapposizione tra i popoli dell'antichità definiti civili e quelli che hanno saputo sviluppare ciò che Wolf chiama *Geisteskultur*, comporti non solo una scelta teorica atta a far valere le ragioni per cui l'*Altertumswissenschaft* deve restringere il proprio interesse scientifico allo studio della Grecia e di Roma, ma implichi anche una netta presa di posizione nei confronti dell'assolutismo settecentesco.

Del resto, già in un passo delle *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst* di von Humboldt si denunciava con chiarezza il carattere regressivo di un sistema politico che garantiva solo le libertà necessarie allo sviluppo economico trascurando quelle che permettono lo sviluppo della piena autonomia individuale. Humboldt, in tale passo, smaschera innanzi tutto la pretesa di far passare il benessere (*Wohlstand*) della nazione per il solo obiettivo perseguito dal Principe. Che la nazione venga resa prospera è in realtà solo uno strumento, di cui il sovrano si serve per i propri scopi: una nazione ricca garantirà un maggiore gettito fiscale, ed è l'aumento di quest'ultimo ciò che interessa davvero al sovrano. Concludendo quella che può ben essere letta come una critica radicale dell'ideologia sottesa alle scienze camerali del tardo Settecento, Humboldt afferma senza mezzi termini che l'assioma secondo cui il governo deve provvedere "alla felicità e al bene fisico e morale della nazione" altro non è che "la forma peggiore e più oppressiva di dispotismo".<sup>15</sup>

---

15 W. von Humboldt, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst*, in *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, a cura di A. Flitner e K. Giel, cit., p. 40.



Per capire il senso che poteva avere, nelle menti di un Wolf o di un Humboldt, la critica al dispotismo illuminato è bene tener presente il fatto che, nel testo di Wolf che stiamo qui analizzando, non vi è nulla che faccia pensare a una svalutazione dei benefici che possono derivare dal vivere in una società ordinata, sicura ed economicamente prospera. Il punto è che una nazione, pur dimostrando di possedere tutto ciò che serve a definire la “civiltà”, può benissimo essere priva di “spirito”. Lo spirito, a sua volta, viene connesso alla *Kultur*, a qualcosa, cioè, che si aggiunge alla sicurezza, alla ricchezza e all’ordine. Ma sarebbe erroneo leggere nella *Kultur* il semplice supplemento della *Zivilisation*: Wolf non sta dicendo che basta mettere in movimento la forza formatrice della *Geisteskultur* per rendere compiuta una nazione che è ancora solo *zivilisiert*. Lo stadio della “superiore cultura veramente spirituale” può infatti “avere inizio già prima che si instauri l’ordine e la tranquillità della vita esteriore”. E questo è precisamente il caso della Grecia: il popolo greco, sin dagli inizi, ha saputo sviluppare una “cultura veramente spirituale”. Anzi, i Greci furono i primi, tra tutti i popoli dell’antichità, a “raggiungere quella cultura più alta, la spirituale o letteraria”. In questa considerazione, che Wolf presenta come un dato storico, fattuale, è implicita l’idea che in Germania si potrebbe verificare un avanzamento della *Kultur* anche indipendentemente dalla realizzazione di quegli elementi che caratterizzano la *Zivilisation*. Le considerazioni svolte nei paragrafi precedenti ci sono servite per chiarire il fatto che le riflessioni di Wolf nascono in un contesto in cui il tema del ritardo tedesco era all’ordine del giorno. Tale ritardo nei confronti di altre nazioni europee (e anche questo è un aspetto sul quale si è più volte insistito) non poteva essere recuperato attraverso un potenziamento di strumenti meramente politici, come potevano essere quelli costituiti da un violento cambio di regime. Ma nemmeno un rafforzamento della *Policierung*, ovvero della buona amministrazione garantita dalla mano solerte e dall’occhio vigile dei sovrani, poteva condurre alla soluzione dei problemi che affliggevano gli stati tedeschi. La via che Wolf propone passa attraverso la creazione di una nuova specie di cittadini, capaci di forgiare, in maniera autonoma, le condizioni del proprio benessere. Un benessere, questo, da intendersi in maniera assai diversa dalla *Bequemlichkeit* (o *Wohlfahrt*) che, secondo i teorici delle scienze camerali, poteva derivare dall’azione di un Principe illuminato. Questo tipo di benessere, infatti, non poteva andare dissociato dall’*Ordnung*, ovvero dalla presenza di una serie di significative restrizioni della libertà individuale. Più che mirare alla sicurezza, all’ordine e all’agiatezza, ogni cittadino greco si impegnava invece ad arrecare il proprio “contributo

all'*Aufklärung* dei contemporanei". Che si debba trattare di un cittadino libero, non sottoposto alle restrizioni di un ordine poliziesco, viene indicato implicitamente da Wolf nel momento in cui associa, in tale caratterizzazione della realtà sociale greca, la nozione di cultura a quella di letteratura nazionale. E con ciò siamo ricondotti, ancora una volta, alle considerazioni svolte da Goethe nel saggio *Über den litterarischen Sanscülottismus*. Se si vive in uno stato in cui ciascuno può contribuire all'educazione degli altri attraverso l'esercizio delle proprie doti intellettuali, vuol dire che siamo in presenza di uno stato in cui operano istituzioni che favoriscono la diffusione dell'*Aufklärung* in maniera per così dire orizzontale. Wolf pone, infatti, da una parte il libero contributo dei singoli all'educazione reciproca e, dall'altra, un modello educativo che impone l'*Aufklärung* dall'alto, in modo verticale, a partire cioè dagli interessi di una casta che opera all'interno di un apparato burocratico. Quest'ultimo modello trovava perfetta incarnazione nello stato assoluto settecentesco, che poteva al massimo dispensare "civiltà", ma non "cultura", a partire dal presupposto secondo cui garantire ordine, sicurezza e agiatezza era sufficiente anche per garantire la felicità pubblica. In una realtà come quella esemplarmente rappresentata dai Greci, la nazione partecipa invece collettivamente, cioè organicamente, alla propria autoeducazione. Il richiamo alla nozione di *Aufklärung* viene allora a specificare, in modo essenziale, il significato che Wolf vuole conferire al termine "cultura": una nazione colta è una nazione che lega la propria crescita collettiva alla possibilità che al proprio interno sorgano individui colti, ovvero in grado di partecipare alla produzione di un patrimonio culturale condiviso, accessibile a tutti. Libertà di stampa, di culto, di espressione, libera circolazione delle idee, presenza di istituzioni in concorrenza tra loro in modo tale da garantire il pluralismo, sono quegli elementi che, in tale contesto, vengono implicitamente richiamati dinanzi alla mente del lettore, vista la pervasività di una retorica che rendeva possibile associare il progresso dei Lumi in campo culturale con il progresso politico. La promessa politicamente più impegnativa dei Lumi, che consiste nell'ipotizzare che gli individui, in numero sempre crescente, possano governarsi da soli, in virtù della propria autonoma capacità di giudizio, viene qui dunque formulata attraverso l'ipotesi che una comunità di lettori-scrittori possa virtualmente estendersi fino a comprendere tutti i cittadini.

In un altro passo dell'*Esposizione*, ove viene pure evocata la contrapposizione tra popoli portatori di una "cultura spirituale" e popoli "civili" (cioè popoli in cui la vita nazionale trova il proprio compimento nella *Policierung*), emerge con maggiore chiarezza il significato che Wolf

annette al ruolo civile, culturale e, in senso più lato, politico-pedagogico, della letteratura nazionale greca, intesa quale modello insuperato di una produzione culturale che riflette l'esistenza di condizioni politiche capaci di incarnare pienamente gli ideali dell'Illuminismo.

Nelle età che determinano principalmente l'età classica, emergono di regola come scrittori solo quegli uomini che, nati liberi, hanno trascorso la loro gioventù in un ambiente che stimolava un modo di pensare dignitoso e hanno formato il loro carattere nelle relazioni con i loro pari e attraverso l'attività civica (*bürgerliche Tätigkeit*) in pace e in guerra (...). Gli scrittori erano talvolta le voci di un intero popolo (*die Organe eines ganzen Volkes*), che solo perfezionavano, declamavano ed esponevano ciò che l'efficacia congiunta delle menti più eccellenti aveva creato. Talvolta erano statisti, che riposandosi dal clamore della vita pubblica, stendevano nei loro scritti i risultati maturi delle proprie osservazioni ed esperienze, oppure pensatori privi di attività, che dedicavano il loro tempo libero alla conoscenza disinteressata di oggetti (*uneigennützigen Ergründung von Gegenständen*), che non favorivano solo i bisogni di singole corporazioni, ma le questioni più importanti di tutta l'umanità. In quel tempo, in cui anche la direzione degli affari di stato presupponeva conoscenze d'ufficio poco specializzate, non esisteva ancora neppure una classe dotta (*einen gelehrten Stand*), nelle cui mani, come presso i popoli antichi giunti all'incivilimento (*wie bei ältern policirten Völkern*) una qualunque scienza avesse potuto divenire un bene di casta (*Kastengut*), anziché possesso comune a ogni cittadino atto alla cultura spirituale (*Geisteskultur*). E questo fu il primo passo gravido di conseguenze, che fu compiuto in Grecia per il raffinamento dell'umanità (*zur Veredlung der Menschheit*).<sup>16</sup>

Questo passo è altresì interessante perché in una nota al testo Wolf riconosce che l'uomo greco, impegnato nell'attività civica, ovvero nella gestione collettiva della cosa pubblica, poteva svolgere il proprio mestiere di cittadino solo grazie al fatto che una massa di individui ridotti in schiavitù si occupava della gestione di tutte quelle attività produttive senza le quali non può prosperare la collettività. La presenza degli schiavi nel mondo antico, evocata come cifra della distanza storica che separa i moderni dagli antichi, viene esplicitamente condannata – e del pari, giova notare, viene denunciata come ingiusta la condizione dei servi che, in quei regimi dispotici che lo studioso ritrova sia nel mondo antico che in quello moderno, non è molto dissimile da quella degli schiavi. Non è dunque la società greca in quanto tale, cioè in quanto formazione sociale implicante una specifica divisione del lavoro, che Wolf invita a considera-

---

16 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 152 sg.

re un modello. Ciò che interessa Wolf è il fatto che il cittadino greco, in quanto individuo capace di formare se stesso attraverso la coltivazione delle proprie doti intellettuali, si trovava inserito in un contesto politico che permetteva la produzione di testi scritti a tutti accessibili e, di conseguenza, il libero scambio delle idee. Importante poi è la sottolineatura del fatto che, in Grecia, per dar vita a tale libero scambio delle idee e delle opinioni, fosse richiesta la semplice appartenenza al corpo sociale, di cui viene così implicitamente rilevato il carattere organico. Organicità del sociale che qui Wolf contrappone, in modo assai esplicito, a un modello sociale basato su un ordinamento gerarchico fisso e immutabile: in una società che si lasci definire innanzi tutto a partire dalle nozioni di *Zivilisation* e *Policierung*, dunque in una società ordinata per ceti e retta dalla solerte ma asfissiante presenza dei funzionari al servizio del sovrano, la “cultura” altro non è che il prodotto di una casta – e precisamente di quella casta che appunto ha il compito di gestire, anche sul piano della produzione intellettuale, il buon funzionamento dello stato. Con tale cultura dei dotti, dei *Gelehrten*, irrimediabilmente legata alle sorti dello stato assoluto, nulla aveva in comune la produzione culturale dei cittadini greci, dal momento che a questi ultimi veniva offerta la possibilità di essere ora statisti, ora filosofi, ora semplici individui che prendono parola ed esprimono la propria autonoma opinione all’interno di quell’infinito intrattenimento collettivo che era la vita culturale della *polis*. All’interno di questa argomentazione – ed è questo il punto chiave – libera partecipazione all’edificazione della cultura dello spirito equivale dunque a libera partecipazione alla vita politica. Ancora una volta, attraverso la retorica della *Bildung* Wolf accorpa assieme edificazione di una “cultura veramente spirituale” e costruzione di una società libera, ovvero capace di rinviare a tutti quei tratti politici e istituzionali che, secondo i principi dell’Illuminismo, concorrono a definire la libertà. Inoltre, questa libera partecipazione del cittadino alla vita collettiva è ciò che fa dell’uomo greco un individuo pienamente realizzato. Due sono infatti le cifre più pregnanti e riconoscibili di quell’ideale dell’umanità alla precisazione e all’inveramento del quale i Tedeschi, non meno dei Greci stessi, si devono sentire chiamati: partecipazione all’edificazione di una cultura condivisa ed esercizio del proprio diritto di parola in seno alla collettività, al fine di determinare, assieme agli altri, quel complesso di decisioni dalle quali dipenderà poi il benessere collettivo.

E che qui si tratti nel contempo di dare espressione a un ideale che ben poteva valere universalmente – che dunque poteva farsi carico di continuare, con altri mezzi, le aspirazioni settecentesche all’universalità – lo si

vede bene se si tiene a mente quanto Humboldt, nel frammento del 1793 intitolato *Theorie der Bildung des Menschen*, scrive a proposito del “compito supremo della nostra esistenza”: esso consiste nel “dare il più ricco significato possibile al concetto di umanità inerente la nostra persona”, e può essere assolto “unicamente in virtù del collegamento del nostro io con il mondo, per la più estesa, intensa e libera influenza reciproca”.<sup>17</sup> Non si sbaglia, credo, nel connettere la *Wechselwirkung* di cui Humboldt parla con quella felice condizione in cui “ciascun cittadino, che senta di possedere migliori doti intellettuali”, può arrecare “il suo contributo all’educazione (*Aufklärung*) dei contemporanei”.

Certo, nel passo dell’*Esposizione* sopra citato, Wolf riconosce che la complessità di una società moderna richiede una gestione diversa da quella richiesta dalle società antiche: in questo senso, la *Policierung*, intesa come amministrazione ordinata dello stato, pare essere un male al quale, nell’età moderna, non ci si può sottrarre. L’*Aufklärung* di cui la *Bildung* greca è espressione dovrà insomma contaminarsi, nel momento in cui se ne auspica la riproduzione in terra tedesca, con quanto l’*Aufklärung* moderna, legata alle sorti dello stato assoluto, porta con sé in termini di ordinamento burocratico e amministrativo. Ma, da quanto è emerso sin qui, quel che si deve sottolineare è come Wolf, attraverso la contrapposizione tra popoli “civili” e popoli “colti”, abbia inteso offrire ai propri contemporanei una visione alternativa a quella che concepisce l’*Aufklärung* solo quale aspirazione alla felicità pubblica da conseguirsi attraverso la buona amministrazione dello stato. In tale concezione alternativa dei Lumi, è chiaro, Wolf metteva a frutto quanto era emerso durante il decennio 1795-1805 sia in merito al significato della nozione di classicità, sia in merito al nesso che lega la libertà politica di un popolo alla presenza, viva e operante, di una letteratura nazionale che ne esprima pienamente la forza spirituale e creativa. Come insegna la storia dello sviluppo parallelo della *Polizeiwissenschaft* e dell’assolutismo tedesco, l’autoaffermazione della modernità si trovò a essere sempre legata alle sorti di un corpo di burocrati e funzionari il cui compito era quello di coadiuvare il sovrano nell’esercizio delle sue funzioni. Avendo le mani legate dalla loro presenza a corte e dal proprio impegno nei confronti della volontà dei sovrani, i funzionari tedeschi non potevano certo farsi promotori di un processo di modernizzazione che implicasse la scomparsa delle strutture portanti dello stato

---

17 W. von Humboldt, *Teoria sulla formazione culturale dell’umanità*, in *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida 1970, p. 51.

assoluto.<sup>18</sup> Di fronte a questo stato di cose, non poteva che sembrare persuasiva l'idea di una *Bildung* basata sullo studio dell'antichità greca. Dai Greci si poteva apprendere non solo – e non tanto – a unire sensibilità e intelletto, quanto piuttosto a formare se stessi in modo autonomo. Tale idea di autonomia è implicita nel modo in cui Wolf unisce “contributo all'*Aufklärung* dei contemporanei” e sviluppo individuale delle “doti intellettuali”. La frequentazione di un ginnasio costituiva ovviamente la premessa più importante per la realizzazione di tale sviluppo autonomo. Nelle intenzioni di Wolf e Humboldt, dal ginnasio sarebbero dovuti uscire tanto coloro che oggi chiameremmo i “quadri” della società, ovvero coloro che avrebbero dovuto rivestire le posizioni più importanti nell'ambito dell'amministrazione, quanto coloro che, come medici o avvocati, sarebbero andati a formare il nascente ceto medio. Ed è qui che l'istruzione classica poteva mostrare tutta la sua efficacia formatrice. Duttile al punto tale da rendersi disponibile per qualunque utilizzo, essa non mirava a formare un corpo di specialisti, bensì un corpo sociale, organicamente connesso dallo spirito, in cui il contributo di ciascuno andava a beneficio di tutti.

Illuminismo orizzontale, si è definito sopra questo desiderio di un rinnovamento collettivo che trae la sua forza unicamente dalla *Bildung*. Illuminismo scarsamente progressista – e quindi nemico della Rivoluzione – si potrebbe aggiungere. Di fatto, però, il *Bildungsbürgertum* ottocentesco uscì proprio dai ginnasi humboldtiani: e se il *Bildungsbürgertum*, almeno nella prima metà del XIX secolo, svolse un ruolo almeno parzialmente progressivo in seno alla società tedesca, ciò lo si deve, in parte, anche alla carica innovativa contenuta nell'idea di *Bildung* di cui qui ci stiamo occupando. Questo potenziale politicamente progressivo si estinse allorquando la crescente specializzazione in seno al mondo scientifico contribuì a diffondere una mentalità del tutto opposta a quella propugnata da Humboldt, per il quale la specializzazione costituiva, come si è visto, quell'ostacolo che andava rimosso se si voleva formare una classe di studiosi capaci di unire il lavoro scientifico all'impegno civile.<sup>19</sup> La Germania bismarckiana, grazie a uomini come il Ministro

---

18 Sul nesso che unisce i destini dell'*Aufklärung* a quelli di una borghesia che, al di fuori del servizio al Principe, pochi sbocchi poteva trovare per la propria azione politica, si veda N. Merker, *L'Illuminismo in Germania*, Editori Riuniti, Roma 1989.

19 Cfr. P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica in Germania nell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 258. Nell'indagine compiuta in que-

Althoff, si lascerà decisamente alle spalle il modello humboldtiano di università: la politica culturale e universitaria del Reich guglielmino porterà infatti ad una “aziendalizzazione” dell’università, che renderà quest’ultima parte integrante della macchina burocratica dello Stato. Tale processo va compreso all’interno della politica di potenza perseguita dalla Germania guglielmina con mezzi non solo militari. Il “sistema Althoff”, come è stato definito,<sup>20</sup> serviva a rendere l’eccellenza raggiunta in quasi tutti i campi del sapere dagli studiosi tedeschi parte integrante di quella lotta che avrebbe dovuto far acquisire alla Germania una posizione egemonica in seno alle potenze europee. Inoltre, la crescente diversificazione della borghesia tedesca andava di pari passo con l’affermazione di più ceti professionali, per i quali ciò che contava era precisamente l’acquisizione di una formazione specialistica. Per far uso della metaforica che ha accompagnato la nascita dell’ideale di *Bildung* propugnato dalla filologia, si potrebbe dire che, una volta realizzatasi l’unità nazionale sotto la guida della Prussia, ai Tedeschi non sarebbe più servito il *détour* verso la Grecia per ritrovare il fuoco del *Geist*: questo fuoco ardeva con sufficiente vigore nel cuore di una borghesia che trovava appagamento nella propria realizzazione professionale e che ormai delegava al ceto politico la gestione di uno stato imperiale capace di ottenere in ogni campo il pieno riconoscimento della propria potenza.

Ma c’è anche un altro aspetto che va considerato quando si voglia valutare la portata progressiva dell’ideale di *Bildung* propugnato dalla filologia. Va osservato che l’enfasi posta sulla *Bildung* quale formazione autonoma del sé, quale coltivazione delle proprie forze spirituali, ben poteva prestarsi quale alibi per legittimare la rinuncia a una partecipazione attiva alla vita politica; la *Kultur* a cui la *Bildung* humboldtiana dava accesso venne infatti esperita anche quale comodo rifugio, presso il quale trovare riparo e consolazione. Come ben osserva Bollenbeck nella sua magistrale

---

sto lavoro, che copre il periodo che va dalla fondazione dell’Università di Berlino alla Germania guglielmina, Schiera mostra assai bene come la scienza tedesca sia intrecciata, in maniera essenziale, alla formazione di quello stato (prussiano prima, imperiale poi) alla cui ascesa e consolidamento la borghesia tedesca legò il proprio destino di classe emergente. Pur concentrandosi *in primis* sul ruolo politico delle scienze socio-economiche e giuridiche, Schiera disegna un affresco sullo sfondo del quale vanno poste, comunque, anche le riflessioni presenti in questo capitolo.

20 Su ciò, cfr. B. vom Brocke (a cura di), *Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftspolitik im Industriezeitalter. Das “System Althoff” in historischer Perspektive*, Lax, Hildesheim 1991.

ricostruzione della costellazione politico-sociale in cui la coppia *Bildung-Kultur* trovò espressione, “proprio nel periodo in cui, dopo la Rivoluzione francese e le vittorie napoleoniche, la Prussia e altri stati si accingevano a recuperare il terreno perduto di fronte agli altri paesi, attraverso la riforma dell’amministrazione, la distruzione dei privilegi degli *Stände*, accelerando l’emancipazione socio-economica di individui dotati degli stessi diritti, i “ceti colti” (*gebildete Stände*) e l’intelligentzia iniziarono, nel nome della ‘*Bildung*’, a distanziarsi con forza dal campo di prova politico-economico”.<sup>21</sup> Tuttavia, questo fallimento storico dell’utopia politica legata alla nozione di *Bildung* non deve farci dimenticare che la filologia, nel momento in cui, con Wolf, esibisce le proprie credenziali politiche, intendeva proporre ai borghesi tedeschi qualcosa di più di una semplice formazione alternativa a quella offerta sino ad allora dalle scienze camerali o dalla teologia. L’idea di *Kultur* che emerge dall’*Esposizione* ci fa vedere con sufficiente chiarezza in quali termini Wolf fosse in grado di concepire un programma di educazione nazionale incentrato sull’autonomia individuale, laddove quest’ultima si doveva porre come spinta propulsiva di un moto collettivo capace di portare a una progressiva diffusione della libertà.

---

21 G. Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, cit., p. 101.



## IV

### LO STUDIO DEI CLASSICI COME BUON USO DELL'INUTILE

Dalle considerazioni sin qui svolte, è emerso un intrico di nozioni che possiedono un forte grado di indeterminatezza se considerate singolarmente; ma esse fanno risultare con sufficiente chiarezza quale sia stata la posta in gioco della proposta politica sottesa al programma scientifico espresso dall'*Esposizione* se vengono considerate tutte assieme. Si è visto infatti come le nozioni di cui Wolf si serve per definire la cornice discorsiva entro cui articolare la fondazione epistemica della scienza dell'antichità siano *anche* strumenti discorsivi atti a definire un progetto politico. Innanzi tutto abbiamo le nozioni di spirito e di cultura, che servono a isolare un'idea di *Bildung* diversa sia da quella espressa nell'utopia estetica schilleriana, sia, come è emerso nel capitolo precedente, dalla pretesa di far dipendere la formazione del corpo sociale dai dettami della *Polizeiwissenschaft*. Di questa nuova *Bildung* è garante la filologia, nel senso che agli studiosi di scienze dell'antichità spetta il compito di trasmettere, attraverso il seminario filologico, quel sapere che il futuro insegnante ginnasiale travaserà nell'intero corpo della nazione.<sup>1</sup> Ora, questo sapere forgia una cultura che è cultura nazionale perché abilita chi lo possiede a contribuire allo sviluppo organico della nazione – e ciò in termini che sono solo apparentemente apolitici. Il fatto, per noi rilevante, è che la politicità ascritta da Wolf ai processi di diffusione della cultura si estrinseca solamente nel momento in cui ciascun tedesco, non più suddito, ma cittadino, riproduce le condizioni che hanno reso possibile lo sviluppo della cultura greca. E queste condizioni, che nel testo di Wolf acquistano

---

1 Sull'originalità del seminario filologico ideato da Wolf in rapporto alla tradizione precedente, inaugurata da Gesner e Heyne, cfr. A. Grafton, *Lo spazio del greco nel sistema d'istruzione*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, vol. 3: *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1263-1286.

visibilità quando viene evocato il nesso tra “cultura spirituale” e letteratura, sono legate alla presenza di tutte quelle istituzioni che attestano il buon funzionamento di una società civile illuminata. Precisamente con questo gesto la filologia si pose l’obiettivo di articolare uno spazio discorsivo in virtù del quale nozioni come *Kultur* e *Bildung* potessero diventare i cavalli di battaglia del nascente *Bildungsbürgertum*. Certo, si trattava di una battaglia che andava condotta in primo luogo entro lo spazio ristretto di un’aula universitaria – ma non va dimenticato che, qui, ci stiamo riferendo a un’epoca della storia tedesca in cui, come ben vide Elias, solo “l’università” poteva costituire “il centro della borghesia contrapposto alla corte”.<sup>2</sup> Andrà ora compiuto un passo ulteriore in direzione di una piena comprensione delle modalità attraverso cui un certo utilizzo delle nozioni di *Bildung*, cultura, spirito, intrecciato a una specifica immagine dell’alterità greca, abbia potuto contribuire alla costruzione di forme di rappresentazione identitaria variamente utilizzabili entro contesti specifici, politicamente rilevanti.

Per rendere persuasiva l’idea che dalla *Bildung* classica potesse nascere un nuovo ceto di funzionari – e, in prospettiva, una nuova nazione formata da cittadini – Wolf doveva rendere chiara l’utilità della *Bildung* difesa nel corso dell’*Esposizione*. La questione dell’utilità non poteva venir lasciata da parte, dal momento che all’ideale humboldtiano e wolfiano di *Bildung* si contrapponevano, in quell’epoca, altre proposte politico-pedagogiche che, variamente intrecciate alla tradizione illuminista, si ponevano lo scopo di riformare l’università e, con essa, l’intero sistema educativo della nazione. E si trattava in quasi tutti i casi di proposte che poco spazio intendevano lasciare sia al libero gioco della fantasia e dell’intelletto, sia alla formazione di uno spirito critico, capace di guidare l’individuo verso la propria autorealizzazione, in quanto il loro scopo era quello di definire innanzi tutto l’utilità che l’impresa pedagogica doveva possedere

---

2 N. Elias, *Il processo di civilizzazione* (1969<sup>2</sup>), Il Mulino, Bologna 1988, p. 131. Elias, in questo monumentale lavoro la cui prima edizione apparve alla fine degli anni trenta, analizza assieme sia il problema della formazione dello stato moderno, in quanto detentore del monopolio pubblico della violenza fisica e dell’apparato fiscale, sia il problema dello sviluppo del controllo e della repressione emozionale. Non è un caso che, in tale contesto, egli abbia dedicato i primi due capitoli allo studio del rapporto tra civiltà e cultura, tanto nel contesto tedesco quanto in quello francese – e a tali capitoli si rimanda per un’ulteriore giustificazione delle tesi qui sostenute, secondo le quali non può esservi adeguata comprensione della nozione di *Bildung* se questa non viene posta in rapporto a specifiche forme di disciplinamento.

– utilità intesa in primis come *utilità pratica*, ovvero spendibilità in vista di una realizzazione pratica. Un’opposizione marcata a quanto il nesso di *Bildung* e classicità veicolava era del resto un fenomeno di portata europea: si pensi, per esempio, all’impegno profuso oltremania da Bentham e dai suoi seguaci nei confronti della diffusione di un’istruzione di tipo tecnico, in cui non ci fosse posto per le lingue antiche e per gli *studia humanitatis* in genere. In un’opera pensata per definire le basi un progetto educativo concreto, la *Chrestomatia*, pubblicata nel 1816,<sup>3</sup> Bentham si fa promotore di una visione dell’educazione che era sì laica e non confessionale (si ricordi che Bentham fu il fondatore, nel 1827, dello University College, la prima università laica d’Inghilterra), ma che era anche saldamente ancorata ai bisogni di una classe media che doveva trovare immediati sbocchi professionali in vista della propria autoaffermazione entro il vivace scenario della vita economica inglese. Intrecciata inestricabilmente ai principi dell’utilitarismo da lui stesso formulati, la posizione di Bentham in materia di educazione nulla voleva avere in comune con quanti, nell’Inghilterra di allora, si sforzavano di recepire la tradizione humboldtiana. Quest’ultima, sulla scia dei lavori di Coleridge e di Carlyle, potrà affermarsi appena verso la metà del secolo XIX, in opere come *Cultura e anarchia* di Matthew Arnold,<sup>4</sup> e comunque dovrà sempre fare i conti con la preminenza, sul suolo inglese, della tradizione inaugurata dai liberali di ispirazione benthamina.<sup>5</sup>

Nel contesto tedesco in cui operarono Wolf e Humboldt non si può certo riscontrare, tra gli autori che stavano per così dire nel campo loro

---

3 Cfr. J. Bentham, *Chrestomatia: being a collection of papers, explanatory of the design of an institution proposed to be set on foot under the name of The Chrestomatic Day School, or Chrestomatic School, for the Extension of the new system of Instruction to the Higher Branches of Learning, for the use of the middling and higher ranks in life*, in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8, a cura di J. Bowring, Thoemmes Press, Bristol 1995 (reprint of the 1843 Edition), pp. 1-191. Per una visione d’insieme del rapporto tra ideali desunti dalla classicità greca e la filosofia dell’utilitarismo, si veda H.O. Pappé, *The English Utilitarians and Athenian Democracy*, in R.R. Bolgar, *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, cit., pp. 295-307, che mette in luce le differenze tra una posizione come quella di Bentham, risolutamente distante da ogni commercio con i classici, e quella dei due Mill, padre e figlio, che ebbero invece una profonda dimestichezza con il pensiero antico.

4 Cfr. M. Arnold, *Cultura e anarchia* (1875<sup>2</sup>), Einaudi, Torino 1975.

5 Sull’intera questione, concernente il modo in cui il complesso teorico formato dall’intreccio delle nozioni di *Kultur* e *Bildung* venne recepito in Inghilterra, si veda l’ormai classico lavoro di R. Williams, *Cultura e rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950* (1958), Einaudi, Torino 1968.

avverso, una convergenza tematica esplicita con i motivi espressi dall'utilitarismo inglese – e ciò soprattutto a causa della scarsa ricettività mostrata dalla cultura tedesca, persino da quella giuridica, nei confronti dell'opera di Bentham anche dopo il 1802, anno in cui l'editore Dumont inizia la pubblicazione, in francese, delle principali opere di questo autore.<sup>6</sup> Tuttavia, è indubbio che sono riconoscibili delle affinità ben precise tra un'impostazione in senso lato utilitaristica e quei progetti di riforma delle università e del sistema educativo che si ponevano in contrasto aperto con quanto sostenevano i fautori della *Bildung* classica. Questi progetti di riforma avevano i loro campioni in figure di pedagogisti come von Basedow, il fondatore del Philantropinum di Dessau, o in quelle di Salzmann e Campe, i quali presso lo stesso Philantropinum esercitarono la loro attività di docenti, oppure in figure di politici come von Massow e von Suckmann (ricordo che quest'ultimo successe a Wilhelm von Humboldt alla direzione del dipartimento dell'istruzione e culto del Ministero degli Interni e che il re di Prussia insignì del titolo di ministro). Schelsky, nella sua magistrale ricostruzione della storia della riforma dell'università tedesca – che è in fondo anche una storia del fallimento del modello humboldtiano di università – definisce questi personaggi come dei “fanatici dell'utilità”.<sup>7</sup> Nelle loro opere e nella loro concreta azione di riformatori, questi autori si fecero latori di un'esigenza che andava incontro a un bisogno concreto: fornire alla nascente borghesia tedesca una serie di strumenti culturali in virtù dei quali fosse possibile accedere al mondo delle professioni e dell'amministrazione dello stato. In linea da un lato con la tradizione della *Polizeiwissenschaft*, dall'altro con quella del pietismo, che metteva al centro della propria visione dell'uomo la positività del lavoro quale mezzo di realizzazione personale,<sup>8</sup> questi autori erano accomunati da una forte avversione per l'istituzione universitaria in

---

6 Su ciò, cfr. il recente e articolato studio di S. Luik, *Die Rezeption Jeremy Bentham in der deutschen Rechtswissenschaft*, Böhlau, Köln 2003.

7 Cfr. H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1963, p. 44. Il lavoro di Schelsky, che costituisce comunque un punto di riferimento ancora fondamentale, può essere integrato con M. Landfester, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur politischen und gesellschaftlichen Bedeutung der humanistischen Bildung in Deutschland*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, che pure mette bene in luce i presupposti – sia politici che teologici – delle resistenze via via opposte alla *Bildung* classica nel corso dell'Ottocento.

8 Cfr. *ivi*, p. 35 sgg.

quanto tale. Di quest'ultima avrebbero visto con favore persino l'abolizione: non nel miglioramento o potenziamento delle università, ma nella costituzione di istituti superiori di tipo tecnico (*Fachhochschulen*) si sarebbe dovuta porre la base per una riforma complessiva del sistema educativo. Le università altro non erano, ai loro occhi, che luoghi in cui da un lato si perpetuava un sapere sterile, avulso dalla realtà, e dall'altro prosperava un gruppo di parassiti, ovvero gli stessi professori universitari. La *Gelehrsamkeit*, l'idea di un sapere che si coltiva e si diffonde all'interno di una comunità di individui accomunati dall'interesse per la scienza, era precisamente ciò che andava combattuto. E tale lotta veniva condotta nel nome di un sapere utile – utile innanzi tutto per gli individui che lo acquisiscono, in quanto tale sapere li mette in condizione di realizzare se stessi attraverso l'esercizio di una professione, e utile anche per la società nel suo insieme, poiché dalla crescita di un ceto di professionisti ben preparati si voleva far dipendere la prosperità della collettività nazionale. Nell'apologia di un sapere immediatamente spendibile nella vita professionale era contenuta, in modo esplicito, l'idea che formare se stessi avendo sempre presente il criterio dell'utilità di ciò che si studia fosse anche un modo per formare il proprio carattere: chi ha di mira la realizzazione di sé attraverso il lavoro, coltiverà in pari tempo virtù nobili quali il senso di responsabilità, la diligenza, lo zelo, l'obbedienza. Infine, va ricordato che gli avversari della *Bildung* humboldtiana e wolfiana erano accomunati dall'idea che, nello studio superiore, fosse da favorire in tutti i modi la specializzazione. Le varie proposte di riforma in cui si auspicava vuoi lo scioglimento delle università e la trasformazione delle esistenti facoltà universitarie in *Fachhochschulen*, vuoi l'istituzione di nuove *Fachhochschulen* (come per esempio accademie militari, accademie di belle arti, istituti di agraria, eccetera) altro non erano che misure tese a favorire la diffusione di saperi specialistici, separati gli uni dagli altri.

Nelle corti tedesche di allora, in particolare presso la corte prussiana e presso la corte austriaca di Giuseppe II, le proposte di riforma volte alla diffusione di un sapere utile trovarono in genere buona accoglienza: nel contesto del dispotismo illuminato, la richiesta di servitori fedeli, zelanti e ben preparati era parte integrante del programma di governo. Inoltre, i saperi "utili", come le scienze camerali da un lato, e dall'altro l'ingegneria, l'agricoltura, la veterinaria, la medicina militare, che potevano essere insegnate in apposite *Fachhochschulen*, erano saperi assolutamente neutri dal punto di vista politico, erano cioè saperi che non avrebbero mai potuto concorrere alla formazione di individui che si sarebbero anche potuti chiedere se per caso ordine, sicurezza e prosperità non fossero insufficienti per

garantire la felicità. Va anche detto che i sovrani tedeschi, nella seconda metà del Settecento, cominciarono a mostrare forti preoccupazioni per lo stato dell'educazione superiore, che un po' ovunque versava in condizioni miserevoli. Il loro orecchio, perciò, non poteva restare insensibile alle voci di chi propugnava una radicale riforma del sistema educativo.

Ora, se si eccettuano le università di Halle, fondata nel 1694, e di Göttingen, fondata invece nel 1734, che godevano di ottima salute dal punto di vista della preparazione e della fama dei docenti e che costituivano di conseguenza i centri culturali più importanti della Germania di allora, i motivi per essere preoccupati non mancavano affatto. Innanzi tutto nelle università tedesche della seconda metà del secolo XVIII si registrava un calo degli iscritti generalizzato, particolarmente sensibile nelle facoltà filosofiche – fatto questo che comportava, per gli insegnanti di queste ultime, seri problemi di sussistenza, non essendo possibile, nel loro caso, integrare il proprio stipendio con altri introiti derivanti dall'esercizio di una professione liberale. Siccome gli stipendi erano per lo più bassi, l'incitamento alla ricerca e allo studio risultava assai indebolito. Va poi aggiunto che la ricerca, intesa come attività da porre accanto a quella dell'insegnamento all'interno della propria professione di docente universitario, era inibita anche da un altro, decisivo, fattore. La convinzione che la ricerca non fosse importante al fine della propria qualifica professionale era abbastanza diffusa, per cui trasmettere i contenuti di un canone già stabilito veniva considerato più importante che fornire il proprio contributo originale alla modificazione e all'accrescimento del patrimonio condiviso di conoscenze. E ciò dipendeva in larga parte dal fatto che il reclutamento dei docenti avveniva secondo regole di tipo corporativo: essere avvocato o medico di fama in una città comportava quasi automaticamente il reclutamento entro il corpo insegnante dell'università locale. Entrare a far parte del corpo docente significava quindi confermare o accrescere il proprio status, tanto più che, nonostante gli stipendi bassi, i docenti godevano pur sempre di notevoli privilegi, come il diritto di sedere al *Landtag*, oppure di utilizzare certe cantine di birra o vino. D'altra parte, anche in quelle che oggi chiameremmo facoltà umanistiche, ove l'esercizio della professione di docente comportava assai meno privilegi, era costume diffuso attribuire scarsa importanza alla produzione scientifica sia dei docenti, sia di quanti aspiravano a diventare tali. Tutto ciò non poteva che contribuire a trasformare, di fatto, le università in scuole professionali, ovvero in istituti superiori avanzati, esponendole così alle critiche di quanti ne caldeggiavano la soppressione e la loro sostituzione appunto con delle *Fachhochschulen*.

Non meno rilevante – anche se ciò non rientrava certo nelle preoccupazioni dei sovrani – è il fatto che le componenti della nazione tedesca più vivaci e produttive sul piano intellettuale non potevano trovare i propri interlocutori privilegiati entro l'istituzione universitaria. Anche questo aspetto, ovviamente, va connesso alla scarsa attenzione portata dai docenti universitari all'accrescimento del sapere. Ripetitori di contenuti privi di legami con la vita (contenuti che, tra l'altro, spesso venivano fatti apprendere a memoria agli studenti), i docenti universitari tedeschi non erano in alcun modo in grado di partecipare al dibattito sul rinnovamento della società che si svolgeva al di fuori delle mura universitarie; di conseguenza, quanti a tale dibattito avevano invece intenzione di partecipare non avevano alcun interesse a dialogare con coloro che, con espressione efficace, Schiller definì *Brotgelehrten*. Infine, a rendere ancora più fosco il quadro complessivo delle università tedesche, si aggiungeva la peculiare condizione degli studenti. Privi di ogni inquadramento e guida, creatori di una propria subcultura, spesso responsabili di tumulti e risse, gli studenti offrivano di sé uno spettacolo poco edificante – e ciò costituiva un'ulteriore giustificazione per gli argomenti di quanti avrebbero voluto sostituire le università con istituti tecnici non dissimili da scuole superiori di grado più elevato, le quali avrebbero, tra l'altro, garantito una maggiore disciplina.<sup>9</sup>

Dinanzi a una situazione del genere, divengono comprensibili tanto la vastità dei dibattiti che ebbero per oggetto la riforma dell'università a cavallo tra il Sette e l'Ottocento, quanto il fatto che questi dibattiti potessero venir associati con tanta facilità e immediatezza a progetti di riforma sociale complessiva. La crisi dell'università veniva percepita da tutti come sintomo di una crisi più vasta, e nei progetti di riforma del sistema educativo non potevano che riflettersi le ansie politiche di tutti coloro che auspicavano profondi cambiamenti in seno alla società tedesca. Humboldt e il suo amico Wolf non erano dunque i soli a voler metter mano a una riforma del sistema educativo. La *Bildung* da loro teorizzata non evocava però in alcun modo l'idea di utilità che invece tanto peso aveva nelle discussioni di allora sulla riforma. E questo proprio a causa del peso che, secondo loro, andava attribuito agli studi classici all'interno del curriculum. La tradizione dell'Illuminismo a cui si richiamavano per esempio i filantropisti non solo aveva al suo interno elementi che tendevano a una critica radica-

---

9 Cfr. S. Turner, *Riformatori dell'università ed erudizione professorale in Germania (1760-1806)*, in L. Stone (a cura di), *L'università nella società* (1974), Il Mulino, Bologna 1980, pp. 465-510.

le dell'università in quanto istituzione; tale tradizione conteneva pure elementi di critica radicale all'idea che, nel sistema dei saperi, ci potesse essere ancora posto per l'istruzione classica. Sarebbe però erroneo vedere in Humboldt e Wolf degli anti-illuministi solo perché posero al centro del loro programma politico-pedagogico un'idea di *Bildung* che si voleva mimesi, ripetizione e rielaborazione della *paideia* greca. La tesi che qui si vuole sostenere è che l'alternativa all'Illuminismo veicolata dalla nozione di *Bildung* sia solo apparente: nel contesto della cosiddetta *Spätaufklärung*, che ormai ha acquisito la dignità di una categoria storiografica autonoma, era ben possibile offrire dell'eredità dei Lumi interpretazioni differenti. Si guadagna poco, credo, sia nel definire la *Bildung* classica proposta dall'*Esposizione* come "anti-illuminista", sia nel definirla "neumanistica". All'idea di un sapere immediatamente spendibile nelle professioni la nozione di *Bildung* voleva opporre la concezione di un sapere che fosse strumento adatto a formare individualità autonome e indipendenti. Ed è precisamente la sottolineatura di questa specifica forma di "utilità" formativa del pensiero critico che ci autorizza a vedere nella *Bildung* una variante interna della tradizione dei Lumi.

Certo, a chi abbia in mente la situazione francese – ovvero a chi voglia ancora fare delle *Lumières* il paradigma a partire dal quale giudicare il complesso delle tradizioni dell'Illuminismo europeo – potrà risultare strana la tesi qui sostenuta. In Francia, infatti, la lotta contro gli studi classici si era rivelata ancor prima che in Germania parte integrante del dibattito sulla riforma dei sistemi educativi. Davvero rari, negli ambienti legati ai *Philosophes*, furono gli incoraggiamenti a occuparsi del mondo antico e a studiarne quelle lingue che venivano considerate come le più influenti per le sorti della civiltà europea, ovvero il latino e il greco. Non potendo scendere nei dettagli di questa questione, torna utile prendere in esame alcune considerazioni svolte su questo argomento da D'Alembert nel suo discorso preliminare all'*Encyclopédie*. Proprio perché tali considerazioni costituiscono una delle rare voci se non a favore, per lo meno non del tutto negative nei confronti degli studi classici, esse sono tanto più significative: da esse infatti emerge con chiarezza quale fosse, nella Francia di allora, il limite al di là del quale non poteva andare chiunque volesse almeno attutire la critica al valore formativo degli studi classici.

Dopo aver esposto il modo in cui si articola il sistema dei saperi all'interno dell'enciclopedia, D'Alembert nomina i saperi storici, che comprendono anche la conoscenza e lo studio delle lingue antiche. Di queste ultime si occupa per lo più una folla di eruditi, le cui caratteristiche sono assai poco lusinghiere: da una parte vengono giudicati "profondi nelle lingue



antiche fino al punto da disprezzar la propria”, dall’altra si dubita persino che le loro conoscenze li mettano in condizione di apprezzare “la grazia e la finezza” degli antichi. A tali eruditi D’Alembert rimprovera soprattutto il gran vanto con cui sfoggiano la loro “vana erudizione”. Nel campo delle scienze esatte, che è il vero “dominio della ragione e delle scoperte”, i progressi nella conoscenza avvengono più lentamente e con maggior fatica; essendo invece il campo del sapere storico inesauribile, gli eruditi possono illudersi di accrescere giorno dopo giorno “il proprio patrimonio con nozioni ottenute senza fatica”. Dopo questa requisitoria, da cui sembra emergere una condanna senza appello del sapere legato all’erudizione, in quanto si tratta di un sapere ormai sorpassato e incapace di apportare alcun progresso nella sfera delle conoscenze, D’Alembert aggiunge però un severo ammonimento anche nei confronti di quanti – e tra questi andava certo annoverata la maggioranza dei suoi lettori – si vantano di trascurare i saperi storici, appannaggio degli eruditi.

Pare che si voglia far scontare col disprezzo a quei dotti l’esagerata stima che essi avevano di se stessi o il plauso irragionevole dei loro contemporanei; e che, gettando a terra quegli idoli, si voglia perfino farne dimenticare i nomi. Ma ogni eccesso è ingiusto. Piuttosto cerchiamo con riconoscenza le opere di quegli uomini laboriosi. Perché noi potessimo trarre dalle opere degli antichi tutto ciò che si poteva essere utile, è stato necessario che essi ne traessero anche il superfluo; non si potrebbe estrarre l’oro da una miniera senza farne uscire anche materie vili e meno preziose; essi avrebbero fatto la cernita proprio come noi, se fossero venuti più tardi. L’erudizione era dunque necessaria per iniziarci alle belle lettere.<sup>10</sup>

Va qui notata innanzi tutto la riduzione degli studi classici a mera introduzione alle belle lettere: posto che studiare gli antichi conservi qualche utilità, questa va cercata nel fatto che dalle lingue classiche si possono trarre lezioni di stile. Ma guai a pretendere di andare al di là di questo e asserire che quello stile sia imitabile con profitto: nel prosieguo del passo citato, infatti, D’Alembert si mostra assai critico verso quanti pensano di poter utilizzare ancora gli autori antichi come canone della bellezza artistica e letteraria. Ormai data per acquisita la vittoria dei moderni sugli antichi, D’Alembert non intende mettere in discussione i progressi compiuti dalla Francia anche nel campo delle lettere e delle arti. Poi vi è da notare come la sola erudizione che D’Alembert sia disposto a salvare – nonostante l’accumulo di nozioni inutili che anch’essa ha veicolato – sia

---

10 J.-B. Le Rond D’Alembert, *Discorso preliminare*, in D’Alembert - Diderot, *La filosofia dell’Encyclopédie*, a cura di P. Casini, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 95.

quella degli “uomini laboriosi” delle generazioni precedenti. Non vengono fatti nomi, ma qui si potrebbe pensare a un Casaubon, oppure alla grande filologia olandese dei Vossius, di Scaligero o di Lipsio. Nessuna parola viene spesa in merito ai filologi operanti ai tempi dello stesso D’Alembert. La Francia di allora, in realtà, annoverava filologi di prim’ordine, raccolti (o relegati?) entro le mura protettive dell’*Académie des Belles-Lettres et Inscriptions*, fondata nel 1716. Il loro lavoro critico ha dato contributi notevoli non solo in merito a un approfondimento delle conoscenze del mondo greco e romano (in campi che spaziano dalla numismatica alla mitologia comparata), ma anche in merito all’applicazione del metodo storico-critico allo studio della scrittura sacra – aspetto questo che ben poteva essere considerato come un progresso in direzione dell’acquisizione di un sapere laico, non più sottoposto al giogo della teologia. Va poi aggiunto che, tra i membri dell’*Académie*, non pochi erano gli studiosi che condividevano le idee dei Lumi. Se è vera l’ipotesi secondo cui Nicolas Fréret (che potremmo considerare la figura di maggior spicco tra i filologi attivi in seno all’Accademia) fu anche l’autore della famosa *Lettre à Trasybule*, uno dei testi principali a cui fecero riferimento, nella loro polemica antireligiosa e antideistica, i sostenitori più radicali dei Lumi,<sup>11</sup> allora è chiaro che il movimento di pensiero legato all’Enciclopedia avrebbe potuto trovare nell’erudizione filologica contemporanea dei preziosi alleati.<sup>12</sup> Certo, se l’attribuzione di tale scritto a Fréret è incerta, ciò lo si deve anche al fatto che lo studioso francese, dopo aver provato durante la giovinezza la durezza della Bastiglia a causa dell’eccessiva apertura mostrata verso idee progressiste,<sup>13</sup> preferì passare il resto della sua vita chiuso nella sua biblioteca, al terzo piano di Rue Saint-

---

11 Cfr. N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, a cura di S. Landucci, Olschki, Firenze 1986. Su questa insigne figura di studioso, si vedano R. Simon, *Nicolas Fréret, académicien*, “Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 17, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, Genève 1961 e i saggi contenuti in C. Grell – C. Volpilhac-Augier (a cura di), *Fréret, légende et vérité. Colloque des 18 et 19 octobre 1991, Clermont Ferrand*, Voltaire Foundation, Oxford 1994.

12 Sui rapporti tra enciclopedisti e il mondo dell’erudizione, cfr. M. Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique dans l’Europe des Lumières*, École française de Rome, Roma 1992, pp. 249-262.

13 Incarcerato pochi giorni dopo il Natale del 1716, Fréret rimarrà in prigione fino al maggio dell’anno successivo. A causare l’incarcerazione vi fu probabilmente un’accusa di giansenismo fatta pervenire alla corte dall’abate Vertot, irritato da alcune prese di posizione del giovane studioso presenti in una memoria letta all’Accademia durante il mese di dicembre del 1716, intitolata *De l’origine des Français et de leur établissement dans les Gaules*.

Honoré 16, e cessò di farsi troppa pubblicità quale sostenitore di concezioni radicali e rivoluzionarie. Ma non vi è dubbio sul fatto che qualunque contatto tra il mondo della ricerca erudita e il movimento di idee legato ai Lumi trovava il suo ostacolo maggiore nella chiusura di tutto il movimento illuminista verso il mondo dell'erudizione classica. E si coglie così il motivo principale per cui le tesi esposte nel passo di D'Alembert citato sopra sono di grande interesse: nonostante il fatto che D'Alembert mostri verso l'importanza degli studi classici una comprensione che mancherà quasi ovunque nel panorama della letteratura prodotta dagli autori legati al movimento illuminista francese, ciò che in esso non viene considerata è l'opportunità di legare le sorti dei Lumi a un rinnovamento degli studi filologici, rinnovamento che gli studi filologici stessi stavano invece intraprendendo per proprio conto e in direzioni tutt'altro che lontane da quelle additate dai Lumi.

Abitualmente, gli attacchi verso gli studiosi del mondo antico erano dunque piuttosto feroci. E l'argomento che faceva da supporto a tali critiche ci è già noto: lo studio del mondo antico costituirebbe uno studio inutile, incapace di offrire un valido supporto alla formazione dell'individuo. Allo studio dei classici si sarebbe dovuto preferire quello delle scienze esatte, come la matematica e la fisica, che aprono la mente al ragionamento rigoroso e al senso critico. Esemplari, in tal senso, sono le considerazioni svolte sia in alcune voci dell'*Encyclopédie*, come le voci "*Études*" o "*Collège*" (per altro dello stesso D'Alembert), sia negli scritti di Diderot dedicati al problema della riforma degli studi, come l'*Essai sur les études en Russie*, o il *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, redatti entrambi tra il 1775 e il 1776, oppure, ancora, nell'*Essai d'éducation nationale* di Luis-René de Caradeuc de La Chalotais, uscito nel 1763, che contiene una calorosa apologia a favore di un'istruzione nazionale, rigorosamente pubblica e laica, da estendere a tutti i sudditi.

Ora, proprio il riferimento al lavoro di La Chalotais, che fu uno dei più attivi fautori della cacciata della Compagnia di Gesù dal suolo di Francia, ci permette di chiarire con maggior precisione le motivazioni di tanta ostilità. Da tempo i Gesuiti detenevano una sorta di monopolio in materia d'istruzione. E nell'ambito del *cursus studiorum* gesuitico un posto di rilievo era riservato all'istruzione classica. Ma apprendere l'eloquenza secondo le regole di Quintiliano<sup>14</sup> o comporre in latino doveva servire a mette-

---

14 Cfr. A. Battistini, *I manuali di retorica dei Gesuiti*, in G.P. Brizzi (a cura di), *La*

re i rampolli della nascente borghesia o della nobiltà in condizione di muoversi con agio nelle corti o, più semplicemente, in un mondo governato da precise regole comportamentali. Studiare bene le lingue classiche coincideva con l'apprendimento delle qualità di cui si ha bisogno per gestire la propria funzione sociale, dal momento che le tecniche pedagogiche dei gesuiti erano mirate non solo a far passare un certo tipo di contenuti (si pensi alle "purghe" fatte subire ai testi degli autori classici), ma anche a produrre, attraverso specifiche pratiche di disciplinamento, determinati stili comportamentali (si pensi alla funzione centrale delle recite teatrali nei collegi). In questo senso, lo studio dell'eloquenza e del bello stile nella composizione in latino erano tutto fuorché inutili. Chi usciva dal collegio gesuitico aveva infatti anche appreso a esercitare la propria memoria, tenere un discorso convincente, comportarsi bene in società, gestire con disinvoltura i propri rapporti con il prossimo, insomma era pronto a recitare la sua parte nel gran teatro del mondo. Ma proprio perché i gesuiti si sono mostrati sempre ben consci del proprio compito educativo e delle finalità politiche a esso connesse, è chiaro che, agli occhi degli oppositori, la loro prassi educativa era quanto di più odioso si potesse immaginare: se perpetuare l'uso di una lingua morta significava nel contempo contribuire alla perpetuazione di un insieme di gerarchie sociali, allora chi aveva in mente la lotta contro queste gerarchie non poteva che scagliarsi anche contro gli strumenti culturali che ne marcavano i tratti distintivi. Dichiarare inutile lo studio delle lingue classiche va visto quindi anche come uno strumento della lotta antigesuitica condotta in Francia da tutti i sostenitori delle Lumières.

Quando la Compagnia fu soppressa nel 1773 si creò un vuoto che andava però riempito.<sup>15</sup> Da qui il grande zelo profuso dalla cultura dei Lumi nel proporre varie riforme del sistema educativo. Tali voci riformatrici ebbero per la verità poco ascolto, ma a noi qui interessa sottolineare come l'impegno teorico degli illuministi francesi a favore di una modernizzazione dei sistemi pedagogici avesse uno dei suoi punti di forza nella tesi secondo cui, nelle istituzioni volte a sostituire i collegi gesuitici, gli studi classici andavano se non aboliti, per lo meno mitigati e ridotti, in modo che non togliessero preziose ore d'insegnamento alle ben più utili scienze matematiche e naturali – oppure allo studio delle lingue moderne. Dietro

---

*"Ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Bulzoni, Roma 1981, pp. 77-120.

15 Solo in Francia, al momento della soppressione dell'Ordine voluta da Clemente XIII, erano attivi più di 110 collegi, che raccoglievano circa centomila allievi.

tali attacchi vi era da un lato l'adesione, abbastanza generalizzata, alle idee del sensismo, che ispirava una pedagogia volta a favorire l'attivazione di processi di apprendimento capaci di aderire alle strutture più profonde del sistema cognitivo umano (un atteggiamento, questo, che ben si riflette nelle tesi esposte da Rousseau nell'*Emilio*). D'altro lato era implicita pure la concezione del mondo espressa da una tradizione in senso lato baconiana: se all'uomo spetta il primato sulla natura, è alla conoscenza delle leggi e dei meccanismi di quest'ultima che deve rivolgersi in primo luogo l'impresa pedagogica. Di conseguenza, le lingue antiche e il loro mondo di riferimenti andavano rifiutati perché troppo astratti, perché contribuivano a staccare i discenti dalla concretezza del mondo.

Come si è detto sopra, nei confronti delle critiche all'istruzione universitaria provenienti dal contesto francese, qui delineato in maniera estremamente schematica,<sup>16</sup> si sono mostrati assai ricettivi gli autori tedeschi legati alla tradizione del filantropismo. Ora, tornando a considerare il contesto tedesco, non va però dimenticato che, accanto a tale atteggiamento simpatetico verso un indirizzo in senso lato illuministico, era pure molto diffusa la presenza delle idee maturate in seno alla tradizione autoctona del pietismo, il quale si proponeva, sin dal suo nascere, quale fattore di rinnovamento culturale la cui forza risiedeva soprattutto nell'originalità della propria proposta educativa. Per i pietisti educare i confratelli nella fede era parte integrante dell'opera di apostolato, e tale lavoro di educazione lasciò tracce profonde nella mentalità tedesca, anche al di là della realtà confessionale protestante. Scopo dell'educazione pietistica era, da un lato, la liberazione dalle pastoie di una dogmatica avvertita come fuorviante rispetto alla purezza del messaggio cristiano, dall'altro l'attivazione, in ciascun individuo, di una serie di abitudini incentrate sulla cura di sé, della propria interiorità, del proprio rapporto personale con il divino. Valorizzando gli interessi di carattere pratico, in vista della liberazione delle coscienze da ogni dogmatismo scolastico, il pietismo si proponeva di formare individui capaci di servire il dio cristiano nel presente, attraverso l'azione concreta dell'uomo impegnato nel mondo. Negli orfanotrofi organizzati dai pietisti, anche fuori dalla Prussia, un posto di rilievo non a caso era occupato dall'insegnamento di arti e mestieri di utilità pratica. Scuole e al tempo stesso manifatture (in cui si producevano per esempio carta e porcellane), non

---

16 Su quanto esposto qui, in maniera cursoria, circa il rapporto tra Illuminismo e avversione per gli studi classici, mi limito a rimandare a G. Gusdorf, *Le scienze umane nel secolo dei Lumi* (1973), La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 77-173.

potevano che lasciare poco spazio alle lingue classiche. Certo, Francke, l'infaticabile animatore del movimento pietista, fu anche un dotto orientalista, ma l'accrescimento delle conoscenze in tale campo disciplinare era in lui subordinato allo zelo missionario, che prevedeva, in prospettiva, la creazione di istituti educativi in ogni parte del globo terracqueo. Né si può dire che lo studio delle lingue classiche (latino, greco ed ebraico) fosse del tutto trascurato nella scuola per orfani diretta da Francke a Glaucha, nei pressi di Halle. Ben più importante, nella concezione pedagogica generale che animava gli orfanotrofi, era però la trasmissione di saperi che mettessero gli scolari in grado di apprendere un mestiere – senza ovviamente trascurare la loro formazione religiosa. Un esempio, tra i tanti possibili, di quale fosse l'orientamento pedagogico generale del pietismo ci viene fornito da un passo, tratto da una *Schulordnung* redatta dallo stesso Francke, in cui si afferma che, poiché anche i ragazzi che non studiano il latino nelle classi superiori hanno bisogno

di conoscere i principi dell'astronomia, della geografia, della fisica e della storia, e di tutto ciò che riguarda il governo del suo paese, se vogliono diventare un uomo intelligente e utile alla comunità, si insegnerà loro, al di fuori dei programmi regolari della classe, e per così dire giocando, ciò che di tutte le scienze hanno più necessità di sapere; per esempio: a conoscere Dio attraverso la natura, a lodarlo nelle sue opere, a distinguere un paese da un altro, a viaggiare, a misurare o dividere un campo, a servirsi del calendario ecc.<sup>17</sup>

È per le ragioni ora sommariamente esposte che il movimento pedagogico pietista poté incontrarsi con il realismo utilitaristico dell'*Aufklärung* e contribuire, assieme a quest'ultimo, a diffondere una concezione dell'educazione opposta a quella propugnata da Humboldt e Wolf.<sup>18</sup>

Se torniamo a rivolgere il nostro sguardo alle tesi sulla *Bildung* presenti nell'*Esposizione*, ciò che colpisce è l'insistenza con la quale si sottolinea la necessità di combattere ogni forma di unilateralismo nello sviluppo

---

17 A.H. Francke, *Ordnung und Lehr-Art, wie selbige in denen Waysen-Hauße gehörige Schulen eingeführet ist*, sezione III, § 7, *Von der Information der Weisen-Kinder insonderheit*, in *Schriften über Erziehung und Unterricht*, bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von K. Richter, Klönne, Berlin 1871, p. 459.

18 Per una introduzione al movimento pietista, si veda R. Osculati, *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Laterza, Roma-Bari 1990; per inquadrare invece l'influsso del pietismo sulla cultura tedesca dell'epoca, anche in campo pedagogico, è indispensabile C. Hinrichs, *Preußtum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1971.

delle facoltà umane. Unilateralità vuol dire anche concentrazione su ciò che è utile: i benefici di un'educazione specialistica si riflettono proprio nel fatto che questa si lascia utilizzare immediatamente nella vita professionale. In questo senso, Wolf sembra prestare il fianco alle critiche di chi riteneva inutili gli studi classici. Il punto è che, nelle argomentazioni di Wolf, a trasparire è precisamente la volontà di sottrarre l'impresa pedagogica a ogni considerazione di tipo utilitaristico. Ciò che va coltivato, è l'umanità in quanto tale, è cioè quel complesso di disposizioni che, nella loro organica unità, rendono l'uomo ciò che è. Coltivare se stessi cessa così di essere una faccenda valutabile in termini di utilità: prima di disporsi a diventare medico o magistrato, studioso o insegnante, l'individuo ha la necessità di conoscere, mettere alla prova e potenziare tanto l'insieme delle proprie attitudini alla conoscenza quanto il proprio buon gusto. Prima di apprendere ciò che è utile in vista dell'esercizio di una professione, o anche in vista dell'acquisizione di nuove conoscenze, l'individuo deve abituarsi a considerare la ricchezza delle potenzialità contenute nella propria natura umana. Conoscere i Greci significa, in questa prospettiva, acquistare dimestichezza con un complesso di pratiche disciplinari volte a creare una specifica abitudine. Nell'individuo che si confronta con l'umanità greca ciò che viene attivato è la facoltà di esercitarsi costantemente e in maniera duttile con quanto rende possibile l'apprendimento stesso. L'argomento di chi accusava gli studi classici di essere inutile viene in tal modo capovolto: inutile ai fini della vita professionale, la *Bildung* basata sul contatto con l'umanità greca si rivela indispensabile per rendere gli individui degli esseri pienamente umani, che potranno quindi esercitare assai meglio sia il mestiere di cittadino che qualsiasi altra professione, dopo aver compiuto una scelta responsabile in merito al proprio futuro.

In un passo dell'*Esposizione*, in cui Wolf si chiede quali popoli dell'antichità possano essere studiati con profitto in vista della conoscenza dell'umanità in sé, ancora una volta viene riconfermata la necessità di limitarsi a prendere in considerazione solo quei popoli che si sono sviluppati culturalmente in modo organico. E aggiunge: "Altrettanto poco possono essere utilizzati quei popoli che sono rimasti fermi in uno sviluppo unilaterale e a quel tipo di civilizzazione (*Civilisation*) che subordina tutta la cultura scientifica e spirituale (*wissenschaftliche und geistige Kultur*) ai bisogni più urgenti della sua esistenza e fa un uso indebito, solo per un falso lustro del loro animo sgradevole, delle conoscenze nobilitanti, un tempo chiamate *arti liberali* [...]". Qui non solo si ha la condanna di ogni forma di unilateralità, in quanto cifra della mera *Zivilisation*, ma si ha pure un netto rifiuto di ogni presa di posizione tesa a ridurre le arti e le scienze

a puro ornamento di un'esistenza che troverebbe il proprio senso ultimo nel soddisfacimento dei bisogni materiali. Lungi dal costituire la domenica della vita, la *Kultur* è il luogo di condensazione dell'umano in quanto insieme di facoltà atte a garantire il trascendimento della mera materialità. E che a incarnare in forma paradigmatica tale espressione dell'umano siano i Greci, è quanto si afferma nel prosieguo del passo citato.

Per il nostro studio già i Romani, fra le nazioni antiche, non offrono nessun materiale desiderabile, perchè essi già originariamente seguirono alcune di quelle tendenze unilaterali, che negli ultimi secoli si sono imposte ai popoli più stimabili. Solo nella Grecia antica si trova ciò che altrove cerchiamo, quasi ovunque invano, popoli e stati che nella loro natura possedevano la maggior parte di quelle qualità che rappresentano il fondamento di un carattere perfetto riguardo alla vera e genuina umanità (*Menschlichkeit*); popoli di un'eccitabilità (*Reizbarkeit*) e sensibilità (*Empfänglichkeit*) così generale, che da loro nulla fu lasciato intentato per cui provassero un qualche incitamento sul cammino naturale della loro formazione [...]; e che, al di là delle ristrette e limitanti preoccupazioni del cittadino, così poco dimenticarono l'uomo, che le stesse istituzioni civili, a svantaggio di molti e con sacrifici molto generali, si proponevano soprattutto il libero sviluppo delle forze umane; e che infine a una sensibilità straordinariamente delicata per il nobile e il leggiadro nelle arti congiunsero, a poco a poco, una tale estensione e una tale profondità nelle ricerche scientifiche, che tra le loro vestigia, accanto all'impronta viva di quella rara peculiarità, hanno in pari tempo innalzato i primi ammirevolissimi modelli di speculazioni ideali. Per queste e altre considerazioni per lo studio della storia dell'umanità, fra tutte le nazioni, nessuna è così importante, anzi sia permesso dire così sacra, come la greca.<sup>19</sup>

Questo passo è assai importante perché viene affermata chiaramente la centralità assoluta della Grecia nel panorama del mondo antico che è oggetto di studio della *Alterumswissenschaft*. Sin dall'inizio dell'opera Wolf aveva messo assieme, uno accanto all'altro, Greci e Romani. Qui, invece, diviene esplicito quanto era rimasto sempre implicito in tutti gli altri passi in cui lo studio dell'antichità veniva preso in considerazione per il suo valore formativo. Solo la Grecia può porsi come un esempio riuscito – anzi, l'unico esempio riuscito che la storia ci abbia tramandato – di disciplinamento dello spirito: se evocare la cultura greca significa rendere visibile la forma suprema di *Geisteskultur*, e se il *Geist* è qualificabile – per usare le parole di Humboldt – come quella “condizione (*Lage*) della forza d'animo (*Gemüthskräfte*) in cui sensi, fantasia e

---

19 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., pp. 161-163.



ragione cooperano sempre di concerto e in giusto rapporto”,<sup>20</sup> allora è chiaro che solo rivolgere la massima attenzione a quanto hanno fatto i Greci con se stessi e di se stessi può aiutare l’uomo moderno a perfezionare la *Menschlichkeit* di cui è, come individuo, rappresentante. I Romani non possono certo venir esclusi dallo sguardo che lo studioso dell’antichità rivolge al proprio oggetto, questo è ovvio. Ma, nel momento in cui la scienza dell’antichità si pone come momento generatore di una nuova *Bildung*, allora i Romani scivolano per così dire dalla parte dei popoli solo “civili”, dalla parte cioè dei popoli le cui opere e i cui monumenti non possono venir utilizzati con profitto per riprodurre, nel presente, gli elementi di una “cultura spirituale”. Ora, di quest’ultima – e veniamo così a ciò che rende ulteriormente interessante il passo citato – Wolf aspira a mettere in luce ciò che le permette di favorire uno sviluppo dell’individuo non unilaterale. E qui bisogna prestare attenzione a un aspetto molto importante dell’argomentazione di Wolf. La retorica dello spirito, non solo in questa fase della storia tedesca, ma anche nelle successive fasi della storia europea, si presterà a veicolare sia le peggiori forme di eurocentrismo e di imperialismo, sia le più infauste scappatoie di fronte al compito di definire in termini politici la questione del sapere e della sua utilizzabilità in vista della creazione di una società giusta. Wolf, come si è già avuto modo di notare, non pare sfuggire alle trappole in cui si cade ogniquale volta venga messa in scena la retorica dello spirito: la *Geistekultur* che egli cerca in Grecia è una cultura virile, dal momento che la condanna che egli sa compiere della schiavitù non si accompagna mai a una parallela condanna della subordinazione femminile nel mondo greco; inoltre, è per affermare la superiorità della via germanica verso la modernità che si tratta di imporre ai Tedeschi una *Bildung* tale da renderli multiformi, sensibili, ricettivi e colti come lo furono i Greci. Nell’uomo greco si tratta infatti di trovare ciò che il tedesco già possiede, ma del cui possesso ancora non è consapevole. Tuttavia, sarebbe erroneo non cogliere, nella peculiare espressione che la retorica dello spirito assume nell’*Esposizione*, quanto essa conteneva di innovativo e di progressivo rispetto al contesto in cui venne elaborata. Lo scopo della *Bildung* è pur sempre la creazione di individualità libere, capaci di articolare la propria esistenza in piena autonomia, seguendo i dettami di una ragione che andava intesa non come nemica della vita, ma come momento sintetico capace di condensare

---

20 W. von Humboldt, *Il secolo XVIII*, cit., p. 116.

tutte le sfaccettate facoltà dell'umano. Eccitabilità, intesa come capacità di elaborare con intelligenza stimoli di varia natura, sensibilità raffinata, attenzione per ogni aspetto dell'umanità, amore per il bello: le qualità che rendono unici i Greci sono qualità che devono caratterizzare ogni uomo, e siccome la realtà presente non offre le condizioni in cui possa aver luogo lo sviluppo di tali qualità, il rimando all'antico è promessa di un'umanità a venire.

Che la creazione di un'individualità piena e completa implicasse una specifica configurazione della sfera politica all'interno della quale l'uomo concretamente si trova ad agire, che tale sviluppo armonico della propria personalità implicasse, in altre parole, l'esistenza di precise condizioni politiche per poter semplicemente aver luogo, è chiaramente visibile in un testo di Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, scritto nella primavera 1792 (due parti di tale opera furono pubblicate, sempre nel 1792, rispettivamente nella rivista di Schiller "Neue Thalia" e nella "Berlinische Monatsschrift", mentre nella sua versione completa uscirà solo sessant'anni dopo). Non possiamo qui analizzare per esteso le tesi sostenute da Humboldt, ma è importante rilevare come, nelle pagine iniziali, Humboldt affermi con decisione che "il vero scopo dell'uomo – prescrittogli non dalla mutevole inclinazione, ma dalla immutabile ragione – è lo sviluppo più alto e proporzionato delle sue energie, fino a costituire un tutto (*die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen*).” È precisamente a questa totalità, a questa armoniosa e organica espansione del sé, che i Greci hanno saputo, per primi, dare forma attraverso la loro esistenza in quanto membri della *polis*, costruendo così il modello di ciò che, da allora, va inteso con la "vera e genuina umanità". Subito dopo il passo appena citato, abbiamo anche una chiara formulazione del fatto che il contrario di tale armonioso sviluppo del sé è costituito precisamente dall'unilateralità – quell'unilateralità che, nel testo di Wolf, caratterizza invece l'esistenza di nazioni pur stimabili, come i Romani, e che l'imposizione di programmi educativi non comprensivi di una adeguata istruzione classica avrebbero sicuramente finito con l'imporre anche in Germania.

Ogni uomo può operare soltanto adoperando un'unica forza (*Kraft*), ovvero il suo essere è disposto volta per volta a una sola attività. Da ciò sembra che l'uomo sia preordinato all'unilateralità (*Einseitigkeit*), in quanto egli diminuisce la sua energia ogni qualvolta la disperda in più direzioni. Eppure egli sfugge a questa unilateralità non appena si sforzi di concentrare le energie singole spesso esercitate separatamente, di infondere ad ogni periodo della sua vita sia

la scintilla già quasi spenta del passato sia quella che brillerà nel futuro e di moltiplicare infine, unificandole, non già le cose su cui opera, bensì le forze con le quali opera.<sup>21</sup>

Da questo passo, tra l'altro, si coglie anche in che senso vada intesa la portata formativa di un sapere storico, rivolto in maniera non monumentalizzante all'antichità classica: il passato può essere fatto rivivere da ciascuno di noi perché l'articolazione della vita individuale è già strutturata storicamente, è già impregnata di quella forza che rielabora il passato individuale riconfigurandolo di volta in volta all'interno di nuovi orizzonti di attesa. E nello stesso contesto in cui si delinea con tanta chiarezza ciò che deve caratterizzare un processo formativo volto a formare una personalità piena, totale, perché capace di sfuggire all'unilateralità, Humboldt nel contempo esplicita che questa unificazione delle forze può aver luogo solo se lo stato non è troppo invasivo nel preordinare contenuti e forme dell'educazione, solo se ciascun membro del corpo sociale è messo in grado di trovare da sé, attraverso il libero esercizio delle proprie facoltà, quella forma che più è adatta a esprimerne l'individualità. Rendere l'educazione funzionale alla formazione della personalità e sottrarla a un utilizzo immediato da parte della società e dello stato: questa dunque la battaglia che Wolf e Humboldt si ripromettevano di combattere, adottando come strumento retorico il rimando al carattere esemplare della *Bildung* greca.

In un autore che si sentiva maggiormente legato alle esigenze sistematiche della filosofia quale era Humboldt, è chiaro che tale rimando poteva essere fatto valere quale arma decisiva entro il proprio apparato argomentativo solo se veniva nel contempo reso chiaro che i Greci non avevano fatto altro che dare forma, per la prima volta in modo compiuto, a un desiderio che, pur senza trascendere la fattualità storica, accomuna gli uomini di tutte le età e regioni. Sempre nella parte introduttiva del suo scritto sui limiti dell'azione dello stato, Humboldt ribadisce infatti che il suo scopo altro non è che quello di mostrare come la vera ragione non possa "auspicare per l'uomo altra condizione se non quella in cui [...] ogni singolo goda della libertà più illimitata di sviluppare se stesso nella sua inconfondibile peculiarità".<sup>22</sup> Nel filologo Wolf è inve-

---

21 W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, a cura di A. Flitner e K. Giel, cit., p. 64. Sull'importanza di questo testo di Humboldt nell'ambito della sua riflessione, cfr. F. Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, cit., pp. 82-118.

22 Ivi, p. 69.

ce più forte la necessità di evidenziare le peculiarità del proprio programma politico-pedagogico a partire da riferimenti costanti e precisi al modello greco. Ma è produttivo, al fine della comprensione della posta in gioco teorica di cui ci stiamo qui occupando, mostrare come le tesi dei due autori siano il frutto di un sentire comune, di un medesimo riferimento tanto a una specifica idea di libertà individuale, quanto a una specifica immagine della greicità. Quest'ultima, nel testo dell'*Esposizione*, serve a rendere visibile lo schema di una società in cui lo stato non si occupa dell'educazione dei cittadini dal momento che questi ultimi partecipano alla vita dello stato proprio attraverso uno sforzo costante di educazione reciproca. Questo specifico tema, lo si è visto, viene evocato connettendo la presenza di una "cultura spirituale" alla presenza di una letteratura nazionale. In Humboldt lo stesso tema viene invece affrontato ogniquale volta si pone la questione del rapporto tra stato ed educazione nazionale, questione che può essere risolta solo mostrando come un minimo intervento statale in merito ai contenuti dell'educazione nazionale favorirebbe la crescita di un corpo di cittadini autonomi e responsabili, ovvero capaci di attivarsi al servizio della collettività e di tornare a essa utili proprio perché attenti, in primo luogo, a sviluppare in se stessi quel complesso di virtù e doti che, nel linguaggio di questi autori, vengono sussunte sotto il concetto di "umanità". Nello scritto che ebbe modo di redigere durante il breve periodo in cui ricoprì le funzioni di direttore del dipartimento dell'istruzione e culto del Ministero degli Interni, intitolato *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* (che è forse lo scritto più famoso di Humboldt in merito alla riforma degli studi superiori), la tensione tra intervento dello stato – che in una società complessa deve comunque essere previsto, seppure entro precisi limiti – e sforzo individuale di autorealizzazione si evidenzia nella formulazione di un paradosso: più lo stato si limita a garantire la piena autonomia delle istituzioni preposte all'educazione e alla produzione del sapere scientifico, più queste istituzioni saranno in grado di favorire la formazione di individui che contribuiranno, grazie alla propria attività, alla crescita della nazione. Secondo Humboldt, lo stato non deve trattare le proprie università o accademie come scuole e licei e "non deve esigere da loro nulla che si riferisca ad esso in modo diretto e immediato, e nutrire invece l'intimo convincimento che, quando esse conseguono il loro fine ultimo, adempiono anche i suoi scopi, e invero da un punto di vista ben più elevato, tale che da esso si può comprendere molto di più e possono esser poste in gioco forze e leve ben diverso da quelle che esso sarebbe in grado di

mettere in moto”.<sup>23</sup> Nemico di uno stato “pastorale” – per usare la definizione di Foucault<sup>24</sup> – Humboldt esprime qui l’idea di una crescita della nazione come organismo spontaneo, che si organizza da sé, cioè a partire dalla generazione di forze spirituali messe in moto non dalla volontà di un sovrano o da un efficiente apparato burocratico, bensì dagli effetti che la *Bildung* produce sugli stessi individui. Se ha ancora senso parlare di “utilità” sociale dell’impresa educativa nel suo insieme, si deve dire che tale utilità è in qualche modo derivata, è cioè l’effetto secondario di un processo che ha un’efficacia e una portata in primo luogo nella vita degli individui.

Proseguendo la nostra analisi, abbiamo modo di riscontrare un’altra profonda consonanza tra le argomentazioni di Wolf e quelle di Humboldt. Oltre che esemplari per il modo in cui hanno saputo sviluppare se stessi senza alcuna unilateralità, i Greci sono pure esemplari per il modo in cui hanno posto nell’autoeducazione un valore assoluto, che deve essere perseguito per se stesso. E tocchiamo così il momento centrale dell’opposizione tra un’educazione di tipo utilitaristico e un’educazione che va perseguita unicamente per i vantaggi che arreca agli individui in vista del loro perfezionamento *qua* individui. Primi, tra i popoli dell’antichità, a possedere, come si è visto nel passo citato sopra, “la maggior parte di quelle qualità che rappresentano il fondamento di un carattere perfetto riguardo alla vera e genuina umanità”, i Greci furono anche il primo popolo “nel quale l’impulso a perfezionarsi in una molteplicità di modi (*der Trieb sich auf mannichfaltige Art auszubilden*) scaturì dai bisogni più intimi dello spirito e del sentimento, e in cui l’inclinazione appassionata a passare rapidamente da un oggetto all’altro generò un cerchio ben ordinato di arti e di conoscenze, che elevarono la vita dell’uomo a un impegno disinteressato (*zur eigennutzlosen Beschäftigung*) delle sue forze più nobili”.<sup>25</sup> Queste arti e conoscenze esposte in un cerchio ordinato altro non sono che l’enciclopedia dei saperi, coltivata nella sua interezza dai Greci, fino a toccare le belle arti e la letteratura. Favorire la crescita di quest’enciclopedia, ovviamente, è un interesse centrale per tutta la collettività, dal momento che dalle conoscenze da essa mediate, poste in varia combinazione, deriva il progresso dell’umanità. Ma lo studio, quale attività finalizzata non ad

---

23 W. von Humboldt, *Sull’organizzazione interna ed esterna degli istituti scientifici superiori in Berlino* (1810), in *Università e umanità*, cit., p. 41.

24 Cfr. M. Foucault, “*Omnes et singulatim*” (1981), in *Biopolitica e liberalismo*, cit., pp. 107-146.

25 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell’antichità*, cit., p. 110.

apprendere questo o quello, bensì ad appropriarsi del sapere nella sua forma pura, deve essere posto in relazione con una sfera in cui non ci sia posto per considerazioni di tipo utilitaristico. Wolf parla qui di un “impegno disinteressato” delle forze dell’animo umano, impegno che riflette non un calcolo, condotto in vista dell’utile, bensì un impulso al perfezionamento. Quanto di più naturale vi è nell’uomo, ovvero la sfera degli impulsi e delle passioni, è nei Greci già pronto e preordinato alla creazione e produzione di ciò che può essere sussulto sotto la categoria dello spirito – conoscenze scientifiche, creazioni artistiche e letterarie, eccetera. In altre parole, il *Trieb* è già predisposto, nell’uomo greco, alla formazione dello spirito, alla creazione di una *Geistekultur*. Implicita, in tale caratterizzazione dell’uomo greco, è ovviamente l’idea che i moderni non possano fare affidamento su una simile plasticità strutturale delle proprie facoltà naturali – plasticità che le rende immediatamente capaci di produrre, con leggerezza e senza fatica, tutto ciò che può essere compreso entro l’enciclopedia dei saperi. Tuttavia, vi è un aspetto dell’atteggiamento dei Greci verso la creazione di opere spiritualmente rilevanti che può essere riprodotto anche al presente, ed è l’amore disinteressato per il sapere inteso come bene che merita di essere acquistato per se stesso.

Si capisce bene che qui si tratta precisamente di quell’impegno disinteressato rivolto al conoscere che molti volevano rendere impossibile con riforme dell’ordinamento degli studi volte a garantire l’esistenza solo a quanti potevano contribuire alla trasmissione di saperi utili. Dei pericoli che correva lo studio della tradizione classica in quell’epoca di riforme il testo dell’*Esposizione* dà conto pienamente, con una preoccupazione che si mescola a una certa ironia. Merito dei Greci fu di aver mostrato come sia possibile un impiego della cultura che non sia totalmente costretto “al servizio della civilizzazione”: tra i Greci, infatti, anche generi di studio che, “quasi siano una specie di lusso”,<sup>26</sup> sono costretti a restare privi di ricompensa, possono comunque venir praticati da tutti, in piena libertà. Giova notare come il *topos* qui polemicamente evocato, frutto dell’allora nascente mentalità utilitaristica, sia stato destinato a una discreta fortuna: nelle discussioni che anche ai giorni nostri toccano il tema delle riforme dell’ordinamento degli studi universitari, infatti, si sente spesso ripetere come il mantenimento, da parte delle università pubbliche, di facoltà in cui si studiano materie “inutili” sia un lusso che non ci si deve e non ci si può permettere. In risposta a tale atteggiamento, Wolf riporta in nota dei versi di Orazio in cui da un lato si attribui-

---

26 Ivi, p. 111.

sce ai Greci il merito di esser stati “avidì di sola gloria” (Hor., *Ars poetica*, 323 sg), dall’altro si rimprovera ai Romani di badare solo al soldo e all’accrecimento delle ricchezze (Hor., *Epistulae*, II, 1, 103-107).

All’interno di questa polemica contro l’utilitarismo in materia di istruzione, né Wolf né Humboldt hanno mai perso di vista il fatto che i Greci hanno saputo sottrarre la trasmissione del sapere alla sfera dell’utile solo perché la loro civiltà ebbe modo di svilupparsi entro una cornice storica peculiare, irripetibile. Ma ciò che può essere messo in opera, al presente, è una cornice educativa che permetta di ricreare, almeno entro le aule universitarie, la stessa attitudine che i Greci ebbero per il sapere in generale – attitudine che appunto deve essere caratterizzata da *Eigennutzlosigkeit*, da un disinteresse per qualunque guadagno, inteso in termini utilitaristici, che si possa trarre dall’apprendimento. E ciò è possibile solo se, nel presente ordinamento dei saperi, acquista un rilievo peculiare la formazione classica. Anche chi non diverrà filologo di professione dovrà aver sperimentato, grazie alla mediazione offerta dal commercio con gli autori classici, la passione per lo studio disinteressato, fine a se stesso, che comporta, quale premio, il perfezionamento della propria individualità. Da qui consegue la preminenza che alla filologia si deve attribuire all’interno dell’enciclopedia dei saperi: è alla filologia che spetta il compito di formare quanti costruiranno il ponte che porta in Grecia, dalla quale ciascuno potrà tornare carico non già di *exempla* moralmente utili, o di forme espressive esteticamente valide sulle quali modellare il proprio stile oratorio, bensì di un atteggiamento di fondo, capace di dar forma all’intero carattere. In Humboldt questa preminenza dell’*Eigennutzlosigkeit* è portata a un livello ancora più alto e finisce con l’informare di sé l’intera concezione del sapere. All’inizio della citata memoria sull’organizzazione degli istituti scientifici di Berlino, Humboldt parla della scienza come di “problema non ancora del tutto risolto”, che va trattato, all’interno delle università, come sforzo costante di avvicinamento a un ideale di cui si ammette preliminarmente l’irraggiungibilità: l’enciclopedia dei saperi forma una totalità che nessuna mente individuale potrà mai dominare, ma questa totalità costituisce il modello a cui rapportarsi per giudicare i singoli sforzi compiuti per avvicinarsi ad essa. Ciò che conta è lo sforzo, la tensione verso il sapere. E tale sforzo non può essere che collettivo: all’università studenti e professori, i quali non esistono in funzione gli uni degli altri, poiché “entrambi esistono in funzione della scienza”,<sup>27</sup> non fanno altro che cam-

---

27 W. von Humboldt, *Sull’organizzazione interna ed esterna degli istituti scientifici superiori in Berlino* (1810), in *Università e umanità*, cit., p. 36.

minare assieme verso l'obiettivo comune. L'università, in tal modo, mima e riproduce l'ideale classico: come in Grecia ciascun cittadino, mettendo a frutto le proprie doti, partecipa allo sforzo comune di rischiaramento, così nell'università humboldtiana studenti e docenti cooperano all'edificazione comune di quell'edificio che è la scienza. Solitudine e libertà, i due pilastri dell'ideale humboldtiano, si lasciano allora cogliere come l'espressione più pura di questa apologia della libera ricerca che è nel contempo apologia di una società formata da liberi individui. Solitudine che non significa isolamento, ma comunità di liberi ricercatori, uniti dal comune interesse per la scienza.<sup>28</sup> Libertà poi vuol dire non solo libertà di insegnamento e di ricerca, ma soprattutto libertà dai vincoli posti da una concezione utilitaristica del sapere, e quindi libertà di formare se stessi in vista del proprio perfezionamento morale.

Sarebbe certo erroneo concepire l'intera prospettiva humboldtiana quale pura e semplice mimesi dei Greci. Ma è indubitabile che tanto per Humboldt quanto per Wolf la Grecia abbia costituito il luogo a cui guardare per trovare il modello a cui ispirarsi per trovare argomenti a favore di una *Bildung* che costituisca al tempo stesso acquisizione del sapere e formazione morale dell'individuo che di quel sapere si appropria. La purezza della *Wissenschaft* è per Humboldt un obiettivo che deve essere perseguito da chiunque frequenti l'università: in ogni facoltà lo studente deve essere messo in grado di cogliere quello che, nel sapere, è frutto di un processo conoscitivo che ha in se stesso il proprio scopo. Ma se è vero che per Humboldt il ginnasio costituisce il luogo formativo primario, che serve a preparare in modo adeguato allo studio universitario, allora si può dire che anche per Humboldt il contatto con la cultura greca costituisca la prima via di accesso all'acquisizione di un atteggiamento che comporta familiarità con l'amore disinteressato per il sapere. Come osserva giustamente Fuhrmann, a Humboldt importava "che l'insegnamento ginnasiale fosse di cultura generale in tutte le materie e non specifico di una professione".<sup>29</sup> E all'obiettivo di perseguire un'educazione non unilaterale si può pervenire proprio perché allo studente ginnasiale viene fornita la possibilità di accostarsi liberamente al mondo greco e di trarre da questo con-

---

28 Su ciò, cfr. ancora H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, cit., pp. 65-69 e pp. 79-87.

29 M. Fuhrmann, *Wilhelm von Humboldt e l'università di Berlino*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, cit., p. 81.

30 Si ricordi inoltre che l'adesione da parte degli insegnanti ginnasiali al modello



tatto quanto gli serve sia per ampliare le proprie conoscenze che per formare il proprio buon gusto.<sup>30</sup>

La nostra antichità, pensata come un tutto, è per così dire un mondo chiuso in sé. Come tale tocca ogni genere di osservatore in modo diverso, e ad altri offre altro per formare ed esercitare le loro disposizioni, ampliare le loro cognizioni attraverso ciò che è degno di essere conosciuto, acuire il loro senso per la verità, raffinare il loro giudizio sul bello, dare alla loro fantasia misura e regola, destare tutte le forze dell'anima con compiti e trattamenti avvincenti e dar loro forma nell'equilibrio.<sup>31</sup>

In questo passo di Wolf si riassume assai bene quelle che poi diverranno le caratteristiche essenziali di una retorica della formazione classica destinata a conoscere una fortuna immensa fino a tempi recenti. Mettendo l'accento sulla totalità dell'esperienza formativa, in cui armonicamente si fondono sensibilità, fantasia e intelletto, si tratta di una retorica che, in effetti, si potrebbe considerare valida per tutte le stagioni. In quasi ogni epoca della storia moderna si scontrano tra loro da un lato i fautori della subordinazione dell'educazione all'utile, dall'altro i fautori di un'educazione rivolta alla formazione integrale dell'individuo, la quale trova nel rimando al modello classico il suo punto di forza. Non sarà inutile esibire almeno un caso in cui si mostra in modo esemplare questa persistenza del mito della pienezza individuale raggiunta attraverso la *Bildung* classica. Ma prima va sottolineato un aspetto del discorso di Wolf – e di Humboldt – che rischia di restare poco chiaro se non viene letto come espressione di una soggettività che trova la propria fondazione ultima grazie alla costruzione di una certa immagine dell'alterità greca.

La retorica del “buon uso dell'inutile” che contraddistingue la *Bildung* classica si contrappone sì a una visione disciplinare dell'insegnamento, atta a formare individui socialmente utili, ma nel far ciò essa evoca un altro tipo di disciplinamento, il quale fa dipendere la propria efficacia formativa dalle risorse messe a disposizione dalla libera creatività dello spirito. L'idea che l'individuo possa creare in se stesso, grazie all'inserimen-

---

umanistico propugnato da Humboldt fu per lungo tempo entusiastica, e si spinse anche oltre la riforma scolastica del 1890, che prevedeva una riduzione delle ore di insegnamento per le lingue antiche. Su ciò, cfr. M. Baumbach, *Lehrer oder Gelehrter? Der Schulmann in der deutschen Altertumswissenschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in G.W. Most (a cura di), *Disciplining Classics – Altertumswissenschaft als Beruf*, cit., pp. 115-141.

31 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 164.

32 Sulle associazioni che la retorica dello spirito permette, si veda il saggio che

to in un ambiente in cui vigono solitudine e libertà, quanto gli occorre per costruire una personalità indipendente da condizionamenti e pronta a recepire ogni sorta di stimoli in modo da arricchire la propria personalità, si lega alla pervasività di un modello di soggettività ben preciso: la *Bildung* classica si rivela efficace solo se si presuppone l'idea che l'individuo, in quanto tale, sia predisposto ad accogliere in sé il fuoco dello spirito. Proprio l'associazione tra spirito e fuoco – destinata, quale *topos*, a una certa carriera<sup>32</sup> – mi pare significativa per chiarire i nessi che permettono di fare dello spirito il momento generatore della produttività umana destinata a trovare il proprio completamento nella *Bildung*. In *Latium und Hellas* (uno scritto di Humboldt del 1806, ma pubblicato postumo solo nel 1896), si legge: “Nel greco agì in modo più puro e più semplice che in qualsiasi altra nazione l'umanità lasciata al suo naturale [...]; egli fu piuttosto aperto verso tutte le impressioni del mondo esterno, e ricettivo in particolare di quelle che agivano su sensibilità e immaginazione; le sue forze interiori furono sempre sollecitate a reagire positivamente alle impressioni [...]; fu così che seppe conseguire chiarezza e limpidezza di visione, vita e fuoco nell'agire”.<sup>33</sup> L'amore disinteressato per la scienza, la predisposizione a cogliere il bello nell'arte, la duttilità nell'esercizio delle proprie facoltà cognitive, insomma la disponibilità ad appropriarsi del mondo e a fare propria l'infinita varietà di aspetti che questo presenta, tutto ciò è legato a una concezione dello spirito inteso come mimesi, a un livello superiore, dell'infinita produttività della natura. Nei Greci, lo si è visto qui sopra, la vicinanza alla natura è tale che lo spirito opera allo stesso livello del *Trieb*: è infatti la stessa componente sensibile, naturale dell'uomo ciò da cui scaturisce l'armonia di sensibilità, fantasia e intelletto che in loro tanto ammiriamo. Proprio perché ingenui – secondo la definizione di Schiller – sono infatti capaci di formare se stessi in modo spontaneo, senza sforzo. Persino l'enciclopedia dei saperi non ha l'aspetto di un sistema: come si è visto sopra, nell'uomo greco, è “l'inclinazione appassionata a passare rapidamente da un oggetto all'altro” ciò che genera spontaneamente “un cerchio ben ordinato di arti e di conoscenze”, le quali ele-

---

Derrida dedica al modo in cui essa opera anche in Heidegger in J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1987), Feltrinelli, Milano 1989.

33 W. von Humboldt, *Scritti sull'antichità classica*, a cura di U. Carpi, Liguori, Napoli 1994, p. 51. Sulla metaforica dello spirito in Humboldt e sul modo in cui questa si connette alla nozione, centrale, di *Kraft*, si veda P. Giacomoni, *Formazione e trasformazione. “Forza” e “Bildung” in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, Angeli, Milano 1988, p. 144 sg.

34 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 117.

vano “la vita dell’uomo a un impegno disinteressato delle sue forze più nobili”. L’immagine del cerchio qui non evoca chiusura, ma è metafora di un allargamento progressivo dell’orizzonte cognitivo individuale e collettivo. In una condizione di innaturalità costitutiva come quella che caratterizza la modernità, in cui non è più riproducibile la semplicità e organicità delle forme politiche greche, alla libera produttività dello spirito si deve accedere, invece, attraverso una disciplina specifica. Se è nell’organizzazione della *polis* che va vista la causa prima del fatto che, in Grecia, potessero fondersi armonicamente partecipazione alla vita pubblica e crescita della cultura, sarà nella mutua compenetrazione di istruzione ginnasiale e istruzione universitaria che andranno ricreate, artificialmente, le condizioni per avvicinarsi alla libera produttività dello spirito. L’individuo che, grazie alle risorse della *Bildung* classica, può aspirare a divenire cittadino, cioè membro attivo e responsabile di una collettività utopisticamente non più plasmata dai dettami della *Polizeiwissenschaft*, è colui che ha appreso a rendere se stesso docile ai dettami della *Wissenschaft*. Apertura infinita verso orizzonti mai conclusi, insieme di problemi non risolti, tensione permanente verso il vero: questi i caratteri della *Wissenschaft* ai quali, secondo Humboldt, deve conformarsi ogni sapere specifico. Ed è la *Bildung* classica ad avere la funzione di preparare i discenti a conformarsi a quell’atteggiamento che permette di rendere l’amore disinteressato per la scienza parte integrante della propria personalità. Ora, ciò che in tutto questo discorso opera come presupposto di fondo è la convinzione che la disciplina annessa allo studio dei classici sia tale da riprodurre, in condizioni artificiali, una spontaneità che per principio appartiene all’essere umano originario, cioè “naturale”. Occultata se gli individui agiscono in condizioni politicamente compromesse, tale spontaneità è pronta a erompere allorquando si ripresentino le condizioni favorevoli per un libero sviluppo della personalità. L’istruzione classica è precisamente questo luogo artificiale in cui si ricreano le condizioni per la risurrezione dello spirito. D’altra parte, lo spirito può risorgere perché non muore mai, perché ciò che abilita a produrre negli individui è virtualmente contenuto in un patrimonio di testimonianze scritte di cui si è conservata memoria. Da qui, tra l’altro, la preminenza accordata da Wolf alla parola scritta e, di conseguenza, al filologo come custode dello spirito: solo le testimonianze scritte, se opportunamente interrogate e fatte parlare, inducono l’insorgenza nel lettore – non importa che si tratti di un filologo professionista o di un semplice studente ginnasiale – di quel tipo di attitudini che, se sviluppate armonicamente, conducono alla formazione di una personalità organica. All’inizio dell’*Esposizione*, considerando i vari tipi di

fonti di cui si serve lo studioso dell'antichità, Wolf afferma infatti che le "opere redatte per iscritto occupano tra tutte il primo rango: esse forniscono gli strumenti fondamentali per comprendere e giudicare rettamente le altre" e ci procurano "una dimestichezza con le idee e i modi di esprimersi dell'antichità".<sup>34</sup>

Insomma, ciò che rende Wolf istitutore di una discorsività inedita è l'estrema duttilità della retorica dello spirito, la quale può permettere una peculiare fusione tra la naturalezza originaria dei Greci e l'artificiosità di un'impresa pedagogico-politica utopisticamente orientata in una direzione opposta sia a quella del dispotismo illuminato (in fondo condivisa anche dai filantropisti), sia a quella vagheggiata dai seguaci del pietismo.<sup>35</sup> Lo spirito è sì presente nella cultura greca, che è appunto il primo esempio di *Geisteskultur*, ma non tutti i modi di accostarsi ad essa sono legittimi, ovvero tali da far scaturire quei tesori che essa contiene. Perché lo spirito greco torni a rivivere, sono richieste condizioni peculiari, legate alla presenza di istituzioni in cui possa prosperare la scienza. Il tipo di soggettività che da questa scienza viene plasmato – e la cui esistenza rende nel contempo possibile l'incarnazione empirica della scienza stessa – si lascia caratterizzare come "spirituale" poiché porta in sé, almeno in potenza, l'intera complessità del mondo. Se tale soggetto non fosse già predisposto a farsi formare dallo spirito, l'efficacia della *Bildung* verrebbe irrimediabilmente compromessa. Ma tale predisposizione si manifesta pienamente, passa cioè dalla potenza all'atto, solo grazie all'incontro con la cultura spirituale greca. I Greci, a questo punto, si collocano al di fuori della storia e assurgono a modello "classico", cioè atemporale, poiché lo studio della loro civiltà permette di entrare in contatto con un modello di umanità valido in ogni luogo e in ogni tempo. La conoscenza storica, che crea le condizioni perché la classicità venga riconosciuta come un'epoca passata della storia (i Greci, ci ricorda Wolf, sono "per così dire un mondo chiuso in sé"), è al tempo stesso ciò che crea le condizioni perché dalla grecità

---

35 Un'importanza non giustificata mi pare venga attribuita agli influssi della tradizione del pietismo sull'opera di Humboldt in W. Vosskamp, *La Bildung dans la tradition de la pensée utopique*, in M. Espagne – M. Werner (a cura di), *Philologiques I. Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIXe siècle*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1990, pp. 43-54. A tal proposito, è anche utile ricordare che le varie chiese tedesche (come ben si mostra in M. Landfester, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, cit., *passim*) seppero subito riconoscere il potenziale anticristiano contenuto nella *Bildung* classica.

36 M. Arnold, *Cultura e anarchia*, cit., p. 43.

possa sorgere la classicità intesa come modello atemporale di comportamenti e pratiche di vita. Disciplinare se stessi secondo i dettami della ragione, che ordina all'uomo la formazione armonica e proporzionata delle sue energie, "fino a costituire un tutto", vuol dire conformarsi a ciò che, da sempre, è il fine "naturale" dell'uomo. Nel momento in cui la retorica della *Bildung* si fa mimesi della spontaneità spirituale greca, la forza vivificante dello spirito appare non più come ciò che si contrappone alla natura, ma si fa, anzi, riproduzione della stessa organicità naturale. E precisamente questa dinamica si riproporrà ogniqualvolta la "cultura" dovrà fare da supporto a una retorica della libertà e della creatività – e ciò anche quando mancheranno precisi ed espliciti riferimenti sia alla classicità greca che alla nozione di "spirito". Il soggetto che la *Bildung* crea è infatti un soggetto che ha appreso a essere interamente culturale, ovvero soggetto alla disciplina imposta dalla pratica della libertà. Resterà in seguito da chiedersi se lo spirito, in forma spettrale, non finisca comunque con l'animare tale culturalità dell'umano ogniqualvolta dalla "cultura" ci si attende libertà e spontaneità, ovvero il libero gioco di tutte le facoltà dell'individuo.

Della legittimità di tale sospetto ci si può convincere non appena si consideri come la soggettività che abbiamo qui delineato e la cui costruzione costituisce il fine della *Bildung* si sia sempre prestata a fornire le basi per un discorso sulla libertà degli individui in tutti quei contesti in cui la dimensione "culturale" venga fatta entrare in gioco quale componente decisiva e irrinunciabile dell'argomentazione. Nell'opera già citata di Arnold, *Cultura e anarchia*, di fronte al rischio che si giunga a una degenerazione della vita sociale a causa del prevalere di interessi di tipo materialistico e utilitaristico, verrà fatto appello, per costruire ciò che definisce la sfera della libertà e dell'autonomia individuale, alle risorse di quel che in tedesco si chiama "*Kultur*" e in inglese diventa "*culture*". Arnold, che fu, oltre che intellettuale impegnato, anche uomo pratico (come ispettore scolastico viaggiò in lungo e in largo il paese per farsi un'idea diretta del sistema educativo inglese), opera nel contesto dell'Inghilterra vittoriana, in cui l'egemonia dei liberali tentava di venire a capo dagli inediti problemi posti dalla "questione sociale". Attraversata da profondi moti di riforma, che avrebbero portato a una progressiva avanzata delle istituzioni democratiche, la situazione inglese di allora era tale da far sì che all'ordine del giorno vi fosse, inevitabilmente, anche il problema della riforma del sistema scolastico, che andava adattato ai bisogni di una società in piena crescita demografica. Avversario di quanti credevano che l'imporsi dei valori legati alla tradizione liberale avrebbero risolto, quasi magicamente,

ogni problema della società anche in campo culturale, Arnold denuncia con forza tutto quanto contribuisce a ridurre gli individui a un puro “meccanismo”. Nell’Inghilterra di allora i tre principi di fondo della tradizione liberale – *life, liberty, estate*, per usare la canonica formulazione di Locke – ormai non correvano più alcun pericolo, nel senso che nessuna lotta politica era necessaria per salvarli e difenderli; ma precisamente l’affermazione dei principi liberali rischiava di creare le condizioni per un appiattimento dell’umanità alla sola sfera del produrre. In una situazione in cui vengono soddisfatti tutti i bisogni dell’uomo (sia con la creazione di un *welfare state* che permette anche a chi non appartiene ai ceti più abbienti di condurre un’esistenza dignitosa, sia con l’estensione a tutti delle libertà politiche), se la soddisfazione di questi bisogni viene postulata come la sola questione rilevante per l’intera società, allora è davvero grande il rischio di eliminare dalla sfera degli interessi collettivi tutto ciò che rende l’uomo produttore di valori, creatore autonomo di quelle forme di vita che permettono a ciascun individuo l’espressione di quanto lo caratterizza nella sua peculiarità. “Cultura” è il termine che in Arnold riassume questi valori, e a una società che non promuove la cultura, anche se in essa la libertà nelle sfere economica e politica vengono garantite, viene a mancare qualcosa di essenziale. Cultura non è solo amore disinteressato per la scienza e il sapere. Tale nozione veicola anche l’idea del perfezionamento morale. Nei fondamenti della cultura rientrano “l’amore per il prossimo, tutti gli impulsi che spingono all’azione, al soccorso dei nostri simili, e alla beneficenza, il desiderio di eliminare gli errori umani, di schiarire le umane confusioni, e di diminuire l’infelicità umana, la nobile aspirazione a lasciare il mondo più nobile e più felice di come lo si è trovato, moventi di carattere, come si dice, squisitamente sociale”. Per questo, più che espressione della curiosità intellettuale, la cultura “è uno studio della perfezione”.<sup>36</sup> E tale perfezione “non è possibile finché l’individuo rimane isolato”. Cammino comune, collettivo, il cammino verso la perfezione richiede lo sforzo di tutti gli individui verso una società pienamente umana. Una società umana, in tal senso, non può che essere una società che favorisce lo sviluppo di tutte le capacità espressive dell’individuo – o, meglio, è una società che trae la sua pienezza proprio dal concorso di tutti gli individui verso la meta comune, alla quale ciascuno si accosta fornendo il proprio peculiare e irripetibile contributo. Da qui la lotta contro ogni unilateralità, contro tutto ciò che impedisce una forma-

---

37 Ivi, p. 46.

zione duttile e aperta: cultura “è un’armoniosa espansione di tutte le capacità che formano la bellezza e il pregio dell’umana natura, e non è compatibile con lo sviluppo eccessivo di una qualsiasi capacità a scapito di altre”.<sup>37</sup>

Si tratta di una topica che ormai abbiamo imparato a conoscere, legata a una tradizione che, all’epoca di Arnold, poteva ben dirsi già europea. Anche se Arnold non ne misconosce le origini tedesche: in *Cultura e anarchia* non mancano né i riferimenti a Lessing e Herder,<sup>38</sup> né quelli a Humboldt, che viene definito “uno degli spiriti belli che siano mai esistiti”.<sup>39</sup> E non a caso Humboldt viene ricordato sia quale autore dello scritto ricordato sopra, le *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, sia quale riformatore del sistema scolastico e universitario prussiano. In piena consonanza con Humboldt, anche per Arnold l’individualità va intesa come totalità di forze che si esprimono in piena autonomia. E le condizioni perché questa libera espressione possa aver luogo anche da Arnold viene posta nella diffusione della cultura, la quale va garantita dall’azione dello stato, a cui spetta la gestione di un sistema educativo pubblico e aperto a tutti. Ma qui poco ci interessa approfondire la polemica che Arnold intraprende con i suoi contemporanei di orientamento liberale, i quali, non diversamente da molti che anche oggi si definiscono liberali, non erano in alcun modo favorevoli a un intervento statale in materia scolastica e universitaria e auspicavano – memori della lezione dei benthamiani – che i servizi resi dall’istruzione si limitassero a diffondere conoscenze utili. Per noi più interessante è il fatto che la “cultura” di cui Arnold difende le sorti sia qualcosa che, pur di provenienza germanica, assume nel suo scritto le fattezze di ciò che solitamente viene associato all’idea di classicità. Centrale, infatti, è il ruolo giocato, in *Cultura e anarchia*, dalla nozione di “ellenismo”, che serve a connotare l’amore disinteressato per la conoscenza – in contrapposizione alla nozione di “ebraismo”, la quale serve invece a descrivere il senso pratico, rivolto unilateralmente all’utile, che dominava la tradizione puritana inglese. Quando Arnold definisce la cultura come “una ricerca della nostra perfezione totale mediante l’apprendimento, su tutti gli argomenti che più ci premono, del meglio che è stato pensato e detto nel mondo”,<sup>40</sup> non si può non pensare alla grecità. La grecità, lo si è già notato, non esaurisce la por-

---

38 Cfr. ivi, p. 71.

39 Ivi, p. 129.

40 Ivi, p. 6.

41 Ivi, p. 7.

tata di ciò che serve a connotare la sfera del classico. Alla classicità intesa come patrimonio di valori e modelli di riferimento spendibili in sede etica già Goethe volle associare la letteratura universale – e questo atteggiamento goethiano non differisce da chi voglia trovare nella cultura appunto ciò che di “meglio è stato pensato e detto nel mondo”. Ma, come ha mostrato l’analisi qui intrapresa, senza il riferimento alla grecità non sarebbe potuta sorgere quell’idea di classicità intesa come archivio universale, aperto a tutti, in tutte le epoche e a tutte le latitudini, dal quale attingere ciò che caratterizza l’umano nella sua forma più compiuta e perfetta. E per quanto vaga sia la nozione di “ellenismo” che Arnold impiega, essa è comunque indicativa di come, nella tradizione europea dell’Ottocento, si sia potuta imporre come ovvia l’associazione tra il richiamo alla grecità e la difesa di “quanto di meglio è stato pensato e detto nel mondo”.

Ma se la cultura, a cui Arnold si richiama per compensare i guasti derivanti dall’utilitarismo e da una libertà ridotta al puro *laissez-faire* in campo economico, è definibile in rapporto a una certa idea di classicità, resta da chiedersi cosa abbia garantito la traduzione della nozione tedesca di *Kultur*, che a quella di classicità risulta così strettamente connessa, nell’inglese *culture*. La nostra ipotesi è che a garantire questa traducibilità sia la nozione di spirito. Se la “cultura” è quella nozione a cui si può far riferimento ogniquale si intenda evocare la tensione individuale verso uno stato in cui sia possibile esprimere l’umano in generale, ciò accade perché nella “cultura” risulta operante la forza dello spirito, inteso come quel “valore aggiunto” che si associa alle produzioni segniche di una data collettività storica sì da rendere quest’ultima diversa da una semplice “civiltà”. Ora, lo spirito che rende possibile la nascita della *Kultur* resta saldamente ancorato al suolo tedesco: se i Greci sono imitabili con profitto dai Tedeschi, ciò accade perché la cultura greca è innanzi tutto *Geisteskultur*, ovvero creazione di modelli intellettuali, estetici e comportamentali che in Germania meglio che altrove possono sperare di ritrovare una patria. Ma lo spirito della grecità, se trova in Germania una nuova patria, non è destinato a fecondare solo l’anima tedesca: dalla perfezione che i Tedeschi possono raggiungere per se stessi grazie alla *Bildung* classica trae beneficio in realtà l’intera collettività umana, poiché la lotta per l’autoaffermazione compiuta sul suolo tedesco è tale da costituire una nuova via verso la modernità, per principio imitabile anche da altre nazioni. Il punto decisivo, nell’ambito di questa strana costellazione di significati in cui è impossibile distinguere il metaforico dal concettuale, è che lo spirito, pur essendo legato a una patria, è anche connesso alla sfera dell’interiorità. Lo spirito contribuisce a determinarne i con-



torni della nazione in quanto portatrice di “cultura”, ma proprio per questo esso non abita il suolo patrio: esso abita nei cuori dei membri della collettività. Da qui la mobilità dello spirito, che può trovare casa anche in luoghi diversi da quelli che lo hanno generato, purché si mostrino ospitali. Questa mobilità dello spirito è ciò che rende possibile l’appello alla cultura, entro contesti nazionali dati, in quanto appello all’umanità, ovvero ai tratti universali e universalizzabili dell’umano, rendendo nel contempo possibile una pedagogia nazionale atta a salvare il corpo della nazione da mali quali l’unilateralità, l’anarchia, il materialismo, l’utilitarismo, e simili. Proprio perché la “cultura è, soprattutto, un’attività interiore”,<sup>41</sup> essa può agire efficacemente nel corpo della nazione e produrre una fusione tra quanto costituisce lo specifico carattere nazionale e l’universale umano che in quest’ultimo prende corpo.

Questa fusione di elementi nazionali e universali – fusione che la nozione di spirito permette di rendere ovvia – anche sul suolo inglese è indice di un atteggiamento politico che, se sarebbe semplicistico definire conservatore, comunque non può certo essere definito rivoluzionario. In *Cultura e anarchia*, in un capitolo densamente ironico, intriso di *wit* (il quale, tra l’altro, è una delle possibili varianti dello spirito), si analizza la tripartizione della società inglese in classe aristocratica, borghese e operaia.<sup>42</sup> Gli appartenenti all’aristocrazia vengono definiti “filistei”, quelli della borghesia “barbari”, mentre la classe operaia viene definita con il termine “plebe”. Arnold si interroga poi sul rapporto che ciascuna di queste tre classi intrattiene con la cultura; constatata l’impossibilità di legare le sorti dell’avanzamento della cultura a quelle di una di queste classi, i membri delle quali agiscono per lo più animati da fini egoistici, badando a quelli che sono, appunto, i propri “interessi di classe”, Arnold auspica – come si è già visto – che sia lo stato a farsi carico dell’educazione nazionale. Ora, ciò che colpisce nella sua argomentazione è il modo in cui tale difesa dei valori della cultura, che per principio non si lasciano sottomettere alle leggi del *laissez-faire* valide invece in campo economico, serva nel contempo a legittimare un’utopia in fondo conservatrice, basata sull’idea che la cultura possa lenire e smussare i conflitti di classe. In questo senso, la cultura non è solo processo di autoperfezionamento mai veramente concluso, essa diviene anche strumento di disciplinamento, atto a formare individui capaci di inserire se stessi in quel tutto

---

42 Cfr. *ivi*, pp. 101-131.

43 Cfr. E. Said, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto colonia-*

armonico che è il corpo sociale. Arnold ammette che tanto tra i “plebei” quanto tra i “barbari” e i “filistei” vi possano essere individui capaci di guardare al là dei propri interessi e di farsi guidare da un generico “spirito umano”, il quale è rivolto all’amore “dell’umana perfezione”; ma se è unicamente sulla forza dello stato che si può, concretamente, contare perché abbia luogo, a beneficio di tutte e tre le classi, la diffusione di quello “spirito umano” che la “cultura” veicola, allora è chiaro che Arnold deve concepire lo stato come un organismo capace di porsi neutralmente al di fuori del conflitto tra le classi sociali – conflitto che Arnold, nella sua opera, pur è capace di denunciare come elemento primario della modernità nella sua fase più matura.

L’analisi di Arnold, così, diviene un tipico esempio di quelle apologie dell’armonia sociale che hanno lo scopo, latente o manifesto, di occultare il problema politico delle differenze esistenti in seno a una formazione sociale data. Elemento comune di tutte queste apologie sarà sempre il riferimento alla “cultura” come campo virtualmente neutro rispetto ai conflitti sociali, poiché ciò che in tale campo si gioca non è la gestione di una differenza di classe (o di genere), bensì una differenza di accesso a quanto di “meglio è stato pensato e detto nel mondo”. Da quanto detto sin qui, però, risulta evidente che sarebbe quanto meno riduttivo imputare alla nozione di cultura una valenza meramente ideologica – come se essa funzionasse solo come una copertura discorsiva di conflitti che, nella loro essenza, sarebbero tanto meglio comprensibili quanto più se ne evidenziassero il carattere non “culturale”. Piuttosto, in ciò che abbiamo descritto come una trasmigrazione della *Kultur* tedesca sul suolo anglosassone a emergere è, ancora una volta, la natura strutturalmente ambigua della sfera semantica in cui la nozione di cultura opera. Ciò che va compreso è che allo scioglimento di tale ambiguità cooperano sempre altri operatori del discorso, concettuali o metaforici, ed è a questi ultimi che si deve rivolgere la propria attenzione per cogliere cosa delimiti, di volta in volta, il campo in cui la nozione di cultura viene fatta agire. Se così non fosse, non si comprenderebbe come mai, in contesti più recenti, la nozione di cultura possa ancora servire da strumento atto ad analizzare conflitti la cui natura non è isolabile da specifici interessi di dominio. Un autore come Said, che più di chiunque altro, forse, ha reso evidente la connessione tra la costruzione del sistema delle differenze culturali e il progetto di dominio imperialista dell’Occidente, non a caso non rinuncia a riferirsi al testo di Arnold quando deve additare nella nozione di cultura quelle potenzialità che la renderebbero utilizzabile per dar vita a un nuovo umanesimo, al quale possano fare appello quanti, a causa della dominazione coloniale e

postcoloniale, sono stati esclusi dalla fruizione di quei beni, materiali e non, che l'Occidente moderno si vanta di aver creato e che ha sinora tenuto gelosamente per sé.<sup>43</sup> Grazie a tale strategia di riappropriazione della cultura, intesa, ancora una volta, come “quanto di meglio è stato pensato e detto al mondo”, diviene possibile non solo legittimare le lotte, assai concrete, che hanno lo scopo di condurre a una liberazione dal giogo neo-coloniale, ma anche “reinterpretare ‘l'archivio’ della cultura occidentale come qualcosa di suddiviso dallo spartiacque imperiale, al fine di portare avanti una sua lettura e interpretazione completamente diverse”.<sup>44</sup>

---

*le dell'occidente* (1993), Gamberetti, Roma 1998.

44 Ivi, p. 76.



## V

# LA METODICA FILOLOGICA COME VIA D'ACCESSO ALL'ANTICHITÀ

Una forma di rispecchiamento nell'uomo greco è, in un certo senso, l'esito ultimo della *Bildung* proposta da Wolf, sulla base di uno specifico progetto politico-pedagogico che egli condivideva con Humboldt. Lo spirito giovane dei Greci, con il quale i Tedeschi, popolo giovane perché arrivato per ultimo alle soglie della modernità, possono identificarsi agevolmente, sarebbe, in tale prospettiva, quanto il filologo ha da ricostruire, riprodurre e salvaguardare. In effetti, questa tematica del rispecchiamento, lo si è visto con abbondanza nelle pagine precedenti, agisce con forza nel corso dell'*Esposizione*: poiché i Greci sono i “maestri e gli incitatori di ogni posterità grazie alla semplicità, alla dignità del sentimento grande e comprensivo con cui esprimono il vero, il nobile e il bello”, Wolf non esita a dire che “la lettura e la contemplazione delle loro opere agirà con un costante ringiovanimento sullo spirito e sul sentimento, non come caratteri fissati storicamente, ma come familiarità con persone stimate e alle quali si è affezionati”.<sup>1</sup> Tuttavia, la questione della *Bildung* costituisce solo una parte del discorso dell'*Esposizione*. Parte certo cospicua, ma che non può essere staccata dalle altre componenti del testo, legate a necessità discorsive di altro ordine. Verso queste ultime dovremo spostare ora la nostra attenzione. Si tratta degli aspetti più propriamente epistemologici del discorso che si lega al nome di Wolf in quanto istitutore del campo disciplinare chiamato scienza dell'antichità.<sup>2</sup> Senza un'analisi di questi ultimi, si corre il

---

1 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 154.

2 A come si intreccino questi due aspetti presta adeguata attenzione A. Horstmann, *Die „Klassische Philologie“ zwischen Humanismus und Historismus. Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft*, in “Berichte zur Wissenschaftstheorie” 1, 1978, pp. 51-70.

rischio di attribuire una valenza ideologica all'impresa di edificare un sapere sugli antichi che possa porsi quale strumento di una nuova pedagogia nazionale – una valenza ideologica alla quale contrapporre, magari, una sorta di “buon uso dei classici” grazie all'ausilio di filtri teorici che possano “depurare” la scienza dell'antichità. Se, coerentemente con la linea interpretativa qui perseguita, si cerca di vedere invece come il soggetto della scienza costruisca se stesso nel mentre costruisce il proprio oggetto, allora appare persuasiva la tesi secondo cui vanno lette come elementi di un unico campo discorsivo tanto la retorica della *Bildung*, con cui l'istitutore del discorso filologico legittima la sua esistenza sullo scenario della Prussia del primo Ottocento, quanto la fondazione scientifica della scienza dell'antichità. Interrogare la storia della disciplina, nella prospettiva qui adottata, significa, infatti, non tanto descrivere i modi in cui essa si è costituita e consolidata in rapporto a una formazione sociale data, quanto piuttosto chiarire come delle problematiche legate a interessi di natura non conoscitiva siano state trasformate in punti di vista scientifici attinenti un determinato oggetto – e, inversamente, chiarire come dei problemi teorici specifici, abbiano implicato, per la loro risoluzione, il ricorso a nozioni extrascientifiche, legate ad altre norme discorsive.<sup>3</sup>

Ciò che andrà qui di seguito analizzato è allora il ruolo della metodica filologica in rapporto all'oggetto che essa serve a rendere rilevante, cioè dotato di una specifica visibilità. Wolf – lo si è visto in maniera cursoria nel primo capitolo – identifica il luogo di tale metodica quando descrive l'*organon* dell'*Altertumswissenschaft*. Il punto di partenza dell'edificio teorico costruito da Wolf consiste nell'affermare che lo studio delle lingue antiche è strumento e non fine della scienza dell'antichità. Un'impostazione, questa, che presuppone le teorie linguistiche di Humboldt, secondo le quali in ogni edificio linguistico va vista l'espressione di una data formazione culturale. Per Humboldt, le diverse lingue sono organi del modo di sentire e di pensare delle nazioni, in esse operano diversi segni che, al contrario di quanto era corrente affermare in tal senso nel secolo XVIII, non sono affatto arbitrari, ma scaturiscono dall'intimo della natura umana; questi segni si organizzano poi in un organismo il quale serve a dare una struttura compatta ai pensieri che per loro mezzo vengono espressi. La lingua, in un certo senso, accompagna il cammino

---

3 Sulla filologia in quanto disciplina, ovvero in quanto sapere istituzionale, si sofferma M. Werner, *Le moment philologique des sciences historiques allemandes*, in J. Boutier – J.-C. Passeron – J. Revel (a cura di), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, cit., pp. 171-191.

storico di ciascuna nazione, diviene il *medium* attraverso cui gli individui che compongono una comunità storica data integrano se stessi entro la cornice culturale di appartenenza. Humboldt pone insomma la lingua al centro di una triangolazione che comprende individui, comunità e mondo esterno: l'esperienza che ciascuno fa del mondo, esperienza che appunto nel linguaggio viene a espressione, diviene esperienza immediatamente culturale, nel senso che l'apporto di ciascuno alla comprensione del mondo comune non può venir separata da quanto l'individuo condivide con gli altri membri della comunità a cui appartiene.<sup>4</sup>

A questo punto potrebbe sorgere l'impressione che qui si voglia attribuire a Wolf una serie di intenzioni che non poteva avere: la grande riflessione di Humboldt sul linguaggio, infatti, comincia a partire dagli anni venti dell'Ottocento (del 1820 è il saggio *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*) e si protrae fino agli anni trenta, nei quali Humboldt lavora al saggio *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes*. Va però subito aggiunto che, in realtà, elementi importanti della riflessione humboldtiana sul linguaggio si trovano contenuti in uno scritto del 1806 (pubblicato postumo nel 1896) che abbiamo già ricordato, ovvero *Latium und Hellas*.<sup>5</sup> Del resto, è già nel 1805 che Humboldt comunica all'amico filologo l'intenzione di voler dedicarsi allo studio del linguaggio: "In fondo tutto ciò di cui mi occupo è studio linguistico. Credo di aver scoperto l'arte di utilizzare il linguaggio come mezzo per percorrere quanto vi è di più alto, più profondo e di più vario nel mondo intero".<sup>6</sup>

---

4 Sia sulla concezione del linguaggio in Humboldt che sul rapporto tra antropologia e filosofia del linguaggio nell'insieme del suo pensiero, si possono ancora vedere con profitto i saggi di Luigi Marino e di Eva Picardi contenuti in L. Heilmann (a cura di), *Wilhelm von Humboldt nella cultura contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1976, rispettivamente alle pp. 11-41 e 67-88; sul rapporto tra linguaggio e teoria humboldtiana della *Bildung*, cfr. invece P. Giacomoni, *Formazione e trasformazione*, cit., p. 165 sgg. Per una visione d'insieme della filosofia di Humboldt alla luce del suo interesse per il rapporto tra linguaggio, cultura e storia, è ora indispensabile J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.

5 Su ciò, cfr. L. Formigari, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 82 sgg.

6 Cit. in E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche. 1. Il linguaggio* (1923), La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 116.

In *Latium und Hellas* la lingua viene definita come il “respiro (*Odem*) di una nazione”, ovvero come ciò che, al contrario di altre circostanze che ne accompagnano lo sviluppo, come il clima, la religione, la costituzione dello stato, non può mai venir separato da essa. Nella lingua a imprimer-si è “l’intero carattere” della nazione. Non l’etnia, ma la lingua permette dunque di cogliere il senso ultimo delle specificità nazionali, perché è solo in essa che “le singole individualità si perdono nel manifestarsi del soggetto collettivo”.<sup>7</sup> La stretta connessione che Humboldt pone tra linguaggio e sviluppo culturale di una nazione richiede una chiara confutazione delle teorie settecentesche, secondo le quali tra parola e oggetto da essa designato esisterebbe un rapporto di mera convenzionalità – e anche su questo punto, Humboldt anticipa in *Latium und Hellas* alcune delle strutture portanti della sua successiva filosofia del linguaggio.

La somma di tutte le parole, la lingua, è un mondo che sta a metà strada fra quello fenomenico esterno e quello operante dentro di noi: se tutti i membri d’una razza (*eines Stammes*) si comprendono, certo essa poggia su una convenzione, ma le singole parole sono state prima di tutto formate dal sentimento naturale del parlante e comprese dall’analogo sentimento naturale di chi ascolta. Lo studio della lingua insegna perciò, oltre all’uso della lingua stessa, anche l’analogia in generale tra l’uomo e il mondo e in particolare tra l’uomo e ogni nazione: analogia che si esprime nella lingua.<sup>8</sup>

Con un gesto di chiaro sapore kantiano, Humboldt, sin dagli inizi della sua riflessione sul linguaggio, unisce dunque in una correlazione strettissima il carattere soggettivo del linguaggio al fatto che il linguaggio costituisce il luogo della comunicabilità universale dei concetti. Soggettivo in massimo grado, perché legato all’esperienza dei singoli parlanti, cioè al modo in cui il mondo viene percepito da una data comunità storica, il linguaggio trae la propria forza comunicativa quale *medium* dell’oggettività proprio da questo suo radicarsi nell’esperienza condivisa del mondo – esperienza che è sempre storica, cioè locale e determinata.

È dunque sullo sfondo di questa concezione del linguaggio che va compresa l’affermazione di Wolf secondo cui lo studio dell’antichità ha nello studio delle lingue antiche il proprio strumento e non il proprio fine. Apprendere bene il latino fino al punto da poterlo usare attivamente, dominare perfettamente la grammatica greca e latina, sono aspetti di quel

---

7 W. von Humboldt, *Scritti sull’antichità classica*, cit., p. 55.

8 Ivi, p. 57.



processo di penetrazione nella mentalità antica che costituisce il vero obiettivo della *Altertumswissenschaft*.

Già all'inizio dell'*Esposizione*, dopo aver definito i motivi che spingono a restringere lo studio dell'antichità a Roma e alla Grecia, Wolf definisce assai bene le linee portanti del proprio progetto scientifico, e lo fa in maniera tale da far emergere il valore strumentale del lavoro mirante alla conoscenza dei testi antichi rispetto a una conoscenza storica che deve essere capace di abbracciare ogni aspetto del mondo antico.

Se poi si esige da noi una precisa descrizione dell'intera nostra scienza, si deve dire che essa si applicherà al complesso delle conoscenze e delle notizie che ci fanno conoscere le azioni e le sorti, lo stato politico, erudito e domestico dei Greci e dei Romani, la loro cultura, le loro lingue, arti e scienze, costumi, religioni, caratteri nazionali e modi di pensare, sì che siamo messi in grado d'intendere a fondo le loro opere che ci sono pervenute e di goderle, comprendendone contenuto e spirito, riattualizzando l'antica vita e confrontandola con la posteriore e la moderna.<sup>9</sup>

Da questo passo emerge non solo il nesso, messo in luce in precedenza, tra conoscenza storica e opera di appropriazione del mondo classico, ma anche – ed è questo l'aspetto che ora ci interessa – il senso del rapporto tra *organon* filologico e scienze ausiliarie, che nell'insieme costituiscono l'enciclopedia filologica. Dalla lingua alla storia, e dalla storia all'appropriazione di un mondo spirituale che ha il valore dell'esemplarità: così si potrebbe riassumere l'unità dell'impresa scientifica a cui Wolf vuol dare fondamento teorico ed epistemologico, attribuendo nel contempo alla filologia un potere pedagogico-formativo assolutamente inedito. Senza quella base che è la penetrazione nei testi dell'antichità, senza il commercio con forme espressive specifiche, che vanno riconosciute nella loro estraneità, perderebbe ogni senso il tentativo di voler appropriarsi della cultura antica. Ora, se questa appropriazione passa attraverso un lavoro di lettura e quindi di interpretazione del testo, diviene decisivo, per ragioni metodiche, chiarire sia le strutture portanti della prassi filologico-interpretativa, sia il peculiare tipo di oggettualità che viene sottoposta allo sguardo dell'interprete. Sarà di seguito necessario mostrare come la costruzione teorica del filologo conduca alla costituzione di un oggetto che va collocato entro specifiche coordinate spazio-temporali; questa collocazione andrà compresa come visibilizzazione dell'estraneo, cioè come

---

9 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 115.

costruzione di un campo oggettuale in cui l'estraneo acquista la positività che gli è propria. Stabilire i confini di questo campo oggettuale, definire la metodica di quei procedimenti che permettono di accedervi, stabilire infine il grado di verità che possiedono le affermazioni scientifiche compiute di volta in volta nel corso dell'analisi dei resti – testuali e non – del mondo antico, queste sono le operazioni che Wolf ha dovuto rendere plausibili nel corso dell'*Esposizione*. Alla fine di tale analisi risulterà chiaro come la familiarità con i Greci non si aggiunga all'operazione storica, ovvero all'opera di ricostruzione del mondo culturale antico. Tale familiarità è il prodotto di un'interazione con l'alterità greca che mantiene la distanza, che fa anzi intervenire la distanza storica quale presupposto dell'appropriazione.

Nelle analisi che Wolf dedica agli aspetti fondativi dell'impresa filologica egli si pone ovviamente come continuatore di un discorso che è tanto antico quanto la pratica della lettura e del commento dei testi classici. Come pratica di emendazione dei testi e di collazione dei manoscritti, la filologia ha dietro di sé una lunga storia,<sup>10</sup> che comprende i lavori di Scaligero, Lipsius, Salmasius, Casaubon, Heinsius, Vossius, Simon, Le Clerc, Bentley – per fare solo alcuni dei nomi più noti. Si tratta, nel complesso, di autori che si sono spesso trovati a dover chiedersi quale fosse il senso complessivo del loro lavoro e che di conseguenza hanno saputo riflettere sulla connessione esistente tra il lavoro critico di ricostruzione testuale e quello propriamente storico, mirante alla ricostruzione dell'universo culturale che ha prodotto i testi tramandati sino a noi dall'antichità.

Uno dei primi documenti attestanti una consapevolezza di questo tipo, che ha di mira la necessaria unione di critica ed ermeneutica, è individuabile nel settimo capitolo del *Tractatus theologicus-politicus* di Spinoza, ove si afferma la necessità di concentrarsi non sulla verità dell'enunciato testuale, ma sul suo senso, il che comporta la presa di coscienza del fatto che l'autore antico si esprimeva con una lingua che va inserita in un preciso contesto storico-culturale. Tra quanti, nel campo della filologia, hanno raccolto l'eredità lasciata da Spinoza va annoverato l'oratoriano Simon, che può essere considerato non solo l'iniziatore della filologia biblica, ma anche il primo filologo ad aver messo in luce la necessità di uno studio comparato degli usi e costumi dell'universo culturale in cui

---

10 A tal proposito, mi limito a rimandare a S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann*, Liviana, Padova 1981<sup>2</sup> e E.J. Kenney, *Testo e metodo. Aspetti dell'edizione dei classici latini e greci nell'età del libro a stampa* (1974), Gruppo editoriale internazionale, Roma 1995.

sono sorti tanto i testi biblici ebraici quanto quelli cristiani. In tal senso, è alquanto significativa la sua traduzione, apparsa nel 1674, del libro di Leone da Modena sulle cerimonie ebraiche, a cui si accompagna una *Comparaison des cérémonies des Juifs et de la Discipline de l'Église*.<sup>11</sup> Già la presenza del termine “comparazione” indica la novità di una simile impresa, che, nonostante i limiti connessi a uno specifico intento apologetico, sarebbe stata destinata ad aprire nuove e inedite prospettive di ricerca.

Non dissimile il quadro che offre, sempre sul suolo francese, il campo protestante. L'*Ars critica* di Jean Le Clerc, uscita nel 1697, sebbene scritta a partire dall'esigenza di chiarificare una serie di problemi legati alla critica testuale del Pentateuco, assume il valore di una riflessione generale sugli strumenti metodologici che vanno adottati in riferimento a qualsiasi tradizione testuale bisognosa di una ricostruzione filologica. Ma Le Clerc non era solamente animato dal desiderio di mostrare la scientificità posseduta dal metodo filologico; parimenti importante era per lui porre nel lavoro filologico la base della ricostruzione storica. Interpretare un testo dell'antichità, anche per Le Clerc, significava sottrarre il testo alle corruzioni lessicali accumulate nel corso del tempo e chiarirne poi il senso grazie ai legami sussistenti tra il testo stesso e il contesto storico-culturale che lo aveva prodotto. Grandi o piccoli che siano i meriti di Le Clerc come filologo,<sup>12</sup> resta il fatto che la sua riflessione sul metodo pose le basi per una serie di questioni che, nel corso del Settecento, si imposero con sempre maggior forza.

I due esempi appena riportati non sono scelti a caso. Da tempo infatti si è cominciato a mettere l'accento sul fatto che proprio dalle peculiarità dei problemi testuali posti dalla critica biblica prese avvio il rinnovamento metodologico degli studi classici.<sup>13</sup> In particolare, vanno qui ricordati i

---

11 Si tratta del testo seguente: *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs. Traduit de l'italien de Léon de Modène, Rabbín de Venise. Avec un Supplément touchant les sectes des Caraïtes et des Samatritains de notre temps* – ora in R. Simon, *Les Juifs présentés aux Chrétiens. Textes de Léon de Modène et de Richard Simon*, a cura di J. Le Brun e G.G. Stroumsa, Les Belles Lettres, Paris 1998.

12 Cfr. E.J. Kenney, *Testo e metodo*, cit., pp. 51-56. Per un'analisi dell'opera complessiva di Le Clerc filologo, storico e teologo, cfr. invece M.C. Pitassi, *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Brill, Leiden 1987 e M. Doni Garfagnini, *Jean Le Clerc e gli spazi della ragione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2004.

13 Cfr. E.J. Kenney, *Testo e metodo*, cit., p. 127 sgg.

contributi di Grafton, nei quali sono stati messi in rilievo con grande lucidità e precisione i vari debiti contratti da Wolf non tanto nei confronti del maestro Heyne, ma soprattutto nei confronti delle ricerche di biblisti come Semler o Eichhorn.<sup>14</sup> L'intento ricostruttivo di Grafton, però, sembra tutto proteso a mostrare quanto sia erronea la tesi secondo cui Wolf sarebbe stato un innovatore. Ora, una cosa è asserire che nessun autore pone in essere il proprio discorso partendo dal nulla e che quindi è necessario un lavoro di ricostruzione storica al fine di comprendere i debiti contratti dall'autore in questione con la tradizione che lo ha preceduto. Un'altra cosa, invece, è ridurre la genesi di un discorso a un insieme di debiti e di influenze. Grafton pare muoversi interamente verso quest'ultima direzione. Ciò che in tal modo si rischia di perdere di vista è la struttura necessariamente ambivalente dell'invenzione. Il punto di partenza di ogni impresa scientifica è dato da una specifica rottura dei codici dati, dalla scoperta di qualcosa che nessuno, prima, percepiva come rilevante. Eppure, senza una legge, un codice, un sistema di protocolli atti a conferire all'invenzione il suo statuto di scoperta utile e feconda, nessuna invenzione sarebbe possibile. Ed entrambe queste istanze - la rottura dei codici e la necessità del loro mantenimento - devono essere d'altra parte conservate, una non può avere il sopravvento sull'altra, pena il venir meno dell'invenzione in quanto tale. Grafton ha ragione a mostrare che Wolf applica agli studi omerici metodi resi fruttuosi, da generazioni, nel campo degli studi biblici. Ciò che così si lascia vedere, è appunto la pertinenza di un codice, l'efficacia di un insieme di atti discorsivi che hanno dimostrato di possedere un potere euristico specifico. Ma se Wolf inventa, lo fa non perché applicherebbe a un campo (la filologia classica) un metodo d'analisi reso in precedenza utile in un altro campo (la filologia biblica). Ciò che Wolf inventa, piuttosto, è la visibilità di un nuovo campo, ovvero l'antichità intesa come ciò che va distinto dal campo in cui è pertinente l'analisi condotta da discipline come l'orientalistica o la filologia biblica. Di questa innovazione si è resa responsabile l'opera legata al suo nome. Significativamente, Grafton si concentra sulle prestazioni fornite da Wolf nei *Prolegomena* e trascura quanto Wolf ebbe a dire nell'*Esposizione* circa il senso dell'operazione filologica. Ma è quest'ultimo il lavoro di Wolf che fa di lui l'istitutore di un nuovo campo discorsivo. E se si adotta questa

---

14 Cfr. l'Introduzione di Grafton a F.A. Wolf, *Prolegomena to Homer*, cit., pp. 3-40; e inoltre: A. Grafton, *Defenders of the Text. The Tradition of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 1991, pp. 214-243.

prospettiva, è di scarso rilievo il fatto che per definire il significato – o, meglio, il valore di verità – dei singoli oggetti presenti in tale campo si faccia uso di metodi già resi efficaci in altri campi.

Ma cerchiamo ora di analizzare quanto Wolf stabilisce essere il contenuto e lo scopo dell'*organon* filologico. La grammatica, come è logico aspettarsi a partire da quanto detto sopra sulla centralità della lingua quale via d'accesso al mondo antico, costituisce la base dell'*organon*. Apprendere la lingua antica è attività che comporta due aspetti, uno storico, l'altro filosofico. Il lato storico riguarda la fatticità della lingua, il suo offrirsi a noi a partire dai passi non corrotti degli autori antichi, i quali servono a stabilire un canone, una norma. Il lato che Wolf definisce filosofico riguarda il nesso esistente tra la stabilità delle regole linguistiche e la natura dell'uso linguistico. Dall'unione di questi due aspetti risulta che lo studio della grammatica viene a coincidere con lo studio della storia della lingua, la quale può divenire la vera base tanto della critica che dell'interpretazione, "perché per decidere su basi sicure sul vero senso di un autore e su tutto ciò che in lui è da ritenere genuino e falso è necessario che l'uso linguistico, che con il progresso della cultura nazionale si trasforma in maniera considerevole, sia conosciuto e accertato".<sup>15</sup>

Nella parte dell'*Esposizione* in cui è in questione il valore formativo dello studio delle lingue antiche si ha un'ulteriore accentuazione di questo nesso tra storicità e studio della lingua, Wolf definisce le lingue antiche dei "monumenti", che sono degni "di essere esplorati nella maniera più accurata [...] per cogliere in essi la formazione che procede organicamente (*die organisch fortgehende Bildung*) di un popolo felicemente dotato".<sup>16</sup> Se ora ci concentriamo sulle modalità secondo cui va insegnata la grammatica, notiamo come a quest'ultima spetti il compito di rendere possibile l'accesso a quel mondo spirituale di cui è espressione la lingua. Attraverso l'analogia, l'etimologia, lo studio dell'uso, è possibile infatti comprendere quando siano sorti i segni delle idee, come si sia evoluto nel corso del tempo il rapporto di ciascun segno con tutti gli altri e come, soprattutto, le parole, "che mai pretesero di rappresentare le cose in sé", abbiano potuto mutare "sotto l'influenza delle opinioni e dei costumi".<sup>17</sup> Lo studio della grammatica in tal modo diviene il primo strumento di formazione della coscienza storica. Non solo le lingue si evolvono, secondo leggi interne, ma il loro evolversi porta con sé, riflesso, l'evolversi della

---

15 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 118.

16 Ivi, p. 146.

17 Ivi, p. 147.

vita culturale delle nazioni antiche. Notiamo qui un punto la cui importanza si chiarirà meglio nel corso della nostra analisi: la storicità della lingua, del fatto linguistico inteso come fatto culturale totale, attesta la presenza del nesso tra cultura e storia ben prima che gli interventi dell'ermeneutica e della critica vengano a sancire la presenza di fratture o continuità in seno a una data tradizione. Ciò significa che la storia del mondo antico si trasmette, quale discorso disciplinare, come storia culturale sin dal momento in cui ci si incontra con quel "monumento" che è l'opera scritta, poiché ogni testo dell'antichità altro non è che una fissazione, provvisoria e determinata, di un complesso culturale che si snoda lungo un asse temporale lungo quasi due millenni. È interessante osservare, inoltre, come Wolf ascriva alla grammatica una funzione tale da renderla uno strumento di formazione in un certo senso completo e autosufficiente. Almeno durante il ginnasio, essa deve infatti per forza di cose sostenere da sola il peso dell'impresa pedagogica. Potendo rendere accessibile "il campo di tutte le ricerche astratte" e stimolandoci, "col trattare i segni stessi delle nostre idee come oggetti, alla riflessione sul mondo intellettuale",<sup>18</sup> la grammatica diviene quella disciplina che, per prima, rende percettibile quell'intreccio che sussiste tra espressione del pensiero e storicità. Da un lato, isolando nel linguaggio le forme pure della struttura linguistica, la grammatica aiuta a percepire i nessi logici sui quali si edifica il ragionamento; dall'altro, lo studio grammaticale resta sempre connesso alle peculiarità di uno stile, di una lingua, di un autore, di un'epoca, e di conseguenza renderà visibile come il pensiero sia sempre legato a peculiari contesti storici. Anche coloro che in seguito, durante gli anni dello studio universitario, non continueranno a occuparsi della cultura greca e romana, potranno dunque lasciare il ginnasio con la consapevolezza che le grandi conquiste dell'umanità sono frutto di un'evoluzione storica, di un processo che ha luogo nel tempo. Se la *Bildung* classica si presenta come veicolo di un sapere critico, il quale serve unicamente a favorire l'uscita da quello stato di minorità (*Unmündigkeit*) che è il contrario dell'*Aufklärung*, ciò accade perché educare a conoscere i Greci significa educare a fare esperienza della storicità, ovvero del fatto che tutte le creazioni dello spirito umano, anche le più alte e gloriose, come quella greca, sono inestricabilmente connesse alla storia.<sup>19</sup>

---

18 Ivi, p. 148.

19 Che alla grammatica venga attribuito da Wolf un ruolo così importante dal punto di vista formativo è un fatto che si può meglio comprendere se si considera come sia stato presente e operante già nella precedente tradizione degli *studia humani*.

Già da quanto detto sin qui in merito alla grammatica si è in grado di compiere una considerazione più generale sulla struttura dell'*organon*. Wolf mostra la tendenza a trattare ciascuna delle parti dell'*organon* come elementi di un'unica struttura, che si richiamano l'una con l'altra, al di là della relativa autonomia di cui ciascuna gode in quanto momento che va distinto analiticamente. L'argomentazione di Wolf procede presentando in successione grammatica, ermeneutica e critica, ma tale successione ha una natura di tipo spiraliforme: a mano a mano che lo sguardo del soggetto della scienza si allarga e abbraccia fette sempre più ampie di quel complesso storico-culturale che è il mondo antico, si fa più complesso e articolato lo sforzo di comprensione; ma la grammatica, l'ermeneutica e la critica hanno un unico oggetto, ovvero la comprensione dei dati che ci fanno conoscere – per riprendere quanto emerso nel passo citato sopra – cultura, arti, scienze, religioni, caratteri nazionali e modi di pensare degli antichi. Questo spiega perché l'approccio al mondo antico che parte dallo studio della grammatica, pur presentando problemi diversi rispetto alle altre parti dell'*organon*, comporti lo studio di un elemento della cultura antica che non è affatto riducibile semplicemente allo studio delle parole e delle regole grammaticali: allo studio grammaticale Wolf pare annettere, in un certo qual modo, il compito di studiare una forma di vita – nel senso che dà Wittgenstein a quest'espressione.

Proseguiamo ora con la nostra analisi dell'*organon* filologico. Una volta acquisita una certa familiarità con quella forma di vita che è la lingua antica, il filologo deve affrontare la questione del significato delle opere, che consiste nel “penetrare con la necessaria intuizione i pensieri di un autore”.<sup>20</sup> Siamo qui confrontati, cioè, con la questione dell'ermeneutica. Wolf non esita a definire l'ermeneutica un'arte, che richiede all'interprete una buona dose di genialità. Per entrare in possesso delle doti che rendono l'interprete capace di esercitare quest'arte, si richiede infatti il superamento del livello che caratterizza la mera interpretazione grammaticale. Il punto di partenza è dato sempre dalla buona conoscenza della lingua e dello stile, ma all'interprete è richiesta soprattutto la capacità di

---

*tatis* e delle *artes liberales* il nesso che sussiste tra la cultura, intesa quale coltivazione di sé, e lo studio della grammatica. Mi pare illuminante, in proposito, ricordare il fatto che spesso l'allegoria della grammatica veniva resa con l'immagine di una donna nell'atto di innaffiare un giardino (cfr. R. Wittkower, “Grammatica”: da Marziano Capella a Hogarth (1938-39), in Id., *Allegoria e migrazione dei simboli*, Einaudi, Torino 1987, pp. 313-321.).

20 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 118.

“pensare all’unisono con ogni autore” dell’antichità, ovvero la capacità di immedesimarsi nell’epoca in cui visse l’autore antico.

Perché questo solo è il comprendere (*Verstehen*) nel significato più alto, quello attraverso cui l’interprete, di casa ovunque, dimora con l’intera anima ora nell’una ora nell’altra epoca e, con le argomentazioni dei suoi giudizi espone qua uno scrittore eccellente all’ammirazione là uno imperfetto al biasimo del lettore.<sup>21</sup>

Questo “dimorare” (*wohnen*) con “l’intera anima” (*mit ganzer Seele*) ora nell’una ora nell’altra epoca dell’antichità sembra costituire l’elemento geniale della *Auslegungs-Kunst*. Anche qui, comunque, è difficile sfuggire all’impressione che si tratti di un livello disciplinare mai davvero separabile dalle altre parti, inferiori o superiori, dell’*organon*: senza una intensa familiarità con le lingue antiche e senza una buona dose di quelle conoscenze che derivano dalla pratica filologica legata all’attività critica, l’affinamento di quella genialità che l’interprete deve possedere non potrebbe aver luogo. Parimenti, da questo passo emerge – ancora una volta – lo stretto legame che unisce l’impresa filologica wolfiana a quei compiti pedagogici più ampi nell’ambito dei quali il valore normativo delle opere classiche costituisce il fondamento che ne garantisce la validità. D’altra parte, sembra che vi sia almeno una buona ragione per cui l’interpretazione precede anziché seguire la critica: in teoria è sempre possibile fermarsi alla comprensione delle opere antiche, senza avanzare la pretesa di operare interventi di natura strettamente filologica su testi corrotti e lacunosi, o di difficile attribuzione. Il tipo di familiarità con il mondo antico che la pratica critica richiede è più intenso e più profondo: per esercitare la critica, abitare nella mentalità dell’autore antico vuol dire non solo comprendere per quali motivi un autore ha scritto quello che ha scritto, a partire dalla chiarificazione degli intrecci che intercorrono tra la vita dell’autore, l’opera legata al suo nome e l’ambiente culturale in cui ha agito, ma vuol dire anche essersi immedesimati a tal punto nella sua opera da poter colmare le lacune che essa eventualmente presenta.

Comincia a farsi chiaro che il modo in cui Wolf presenta il rapporto tra ermeneutica e critica non è privo di una certa ambiguità. Ciò che sta dinanzi al lettore dell’*Esposizione* è una situazione di tipo circolare. Come si è già rilevato, la comprensione degli autori e del significato delle loro opere, la valutazione del loro valore storico ed estetico (il riuscire a esporre “qua

---

21 Ivi, p. 119.



uno scrittore eccellente all'ammirazione là uno imperfetto al biasimo del lettore”), implica che prima siano state prese delle decisioni in merito a questioni legate all'autenticità, alla datazione e alla completezza delle opere antiche. Il compito della critica filologica consiste infatti nel ricercare “l'età, la genuinità e l'autenticità delle opere scritte”, per poi giungere all'identificazione di “corrottele casuali o deliberate” con lo scopo, qualora ciò sia possibile, di restituire (*wiederherstellen*) il testo originale.<sup>22</sup> Il circolo qui appare evidente: per interpretare i testi quali monumenti, quali testimonianze viventi di un'epoca che deve poter essere abitata, resa presente al nostro spirito, affinché si crei una sorta di comunione con gli autori e la cultura che ne permea le opere, deve prima venir fissato, nella forma di un canone, ciò che costituisce l'oggetto dell'interpretazione; viceversa, per poter stabilire questo canone, per poter cioè conferire leggibilità ai monumenti dell'antichità, per poter renderli, concretamente, oggetto di interpretazione, si deve aver già acquistato una certa familiarità con l'universo culturale di cui quei monumenti sono espressione.

A rendere ancor più problematica questa reciproca implicazione di ermeneutica e critica è il fatto che Wolf definisca artista anche il critico, al pari dell'interprete. Equiparare la critica a un'arte comporta la sottolineatura del carattere empatico che l'incontro con il testo antico possiede. Questo aspetto emerge assai bene nel momento in cui Wolf distingue la critica superiore da quella inferiore. Quest'ultima, definita critica documentaria (*beurkundende*), ha il compito di scoprire corruzioni testuali e di correggerle. Questo tipo di critica si rivolge a una presenza documentata, empiricamente rilevabile: è la materialità del testo tradito a essere oggetto della critica inferiore. Quando il testo è assente, quando ci si deve impegnare nel riempimento di una lacuna, allora la critica, secondo le parole di Wolf, “vola più in alto”, poiché in tal caso si deve “estrarre ciò che è andato perduto dal contesto di ciò che è rimasto”. Qui la critica si fa audace, e tocca il proprio culmine in quanto attività artistica, trasformandosi in arte divinatoria. In quelle “contrade in cui non può attendersi nessuna voce di testimone”, ove sorgono “monumenti isolati del tempo più remoto che stanno lì disgregati, la cui origine e il cui stato più antico si lascia afferrare solo da generiche verosimiglianze”,<sup>23</sup> là si spinge la critica divinatoria, ansiosa di recuperare un senso – o di indovinarlo, ma con la speranza che possa assomigliare il più possibile al senso originario.

---

22 Ivi, p. 119.

23 Ivi, p. 150.

A comportarsi come artisti, insomma, sono tanto il critico quanto l'interprete, poiché entrambi si trovano di fronte un'estraneità che, per principio, può essere tolta e trasformata in familiarità attraverso una serie di atti che comportano la trasposizione del soggetto della scienza in quel mondo da cui le opere del passato provengono. La familiarità con i Greci, che abbiamo già rilevato essere uno dei presupposti di fondo del discorso portato avanti da Wolf nell'*Esposizione*, risulta essere presente qui sia come presupposto dell'indagine storico-critica, sia come risultato dell'indagine stessa: se non fosse possibile alcuna immedesimazione con gli antichi, non potrebbe aver luogo alcun atto ermeneutico o critico; senza quest'atto, però, sarebbe esclusa ogni appropriazione dell'alterità. Il senso che va attribuito a quest'enfasi sul carattere empatico del rapporto con l'antichità può essere colto, tuttavia, solo se si presta attenzione anche a quei luoghi dell'*Esposizione* in cui a essere poste in primo piano sono le differenze, e non i punti di contatto, tra ermeneutica e critica. Solo a partire da questo chiarimento diverrà possibile comprendere in modo più preciso come mai tanto all'ermeneutica quanto alla critica possano essere attribuite le qualità di un lavoro artistico all'interno di una cornice argomentativa in cui a essere in gioco è la chiarificazione della scientificità della filologia.

Innanzitutto, va rilevato che alla critica possono essere ascritti i tratti dell'arte solo in casi specifici, che non costituiscono la dimensione ordinaria del lavoro filologico. Indicativo, in tal senso, è l'utilizzo di quelle espressioni iperboliche che si incontrano quando Wolf parla della critica divinatoria. Quest'ultima viene qualificata come una pratica in cui il filologo diventa simile al "veggente ispirato (*begeisterter Seher*)".<sup>24</sup> Tutto ciò esprime bene il carattere eccezionale, non ordinario, della critica divinatoria. Non va inoltre dimenticato che tale enfasi sulle doti del filologo non può essere separata dalle pretese avanzate dalla filologia quale sapere capace di fondare una nuova *Bildung*. Nel definire il traguardo ultimo della scienza dell'antichità, che consiste nell'acquisire la "*conoscenza dell'umanità antica in sé, che deriva dall'osservazione, determinata dallo studio degli antichi, di una significativa cultura nazionale sviluppatasi organicamente (einer organisch entwickelten bedeutungsvollen National-Bildung)*",<sup>25</sup> Wolf paragona il filologo, in quanto mediatore tra noi e il mondo greco, al sacerdote delfico che ha accesso all'epoptia, alla visione

---

24 *Ibid.*

25 *Ivi*, p. 158 (corsivi di Wolf).

del sacro mistero eleusino. Tanto la metaforica della divinazione quanto quella del sacerdozio eleusino si adattano assai bene agli scopi politici che Wolf persegue nell'*Esposizione*, in cui la filologia presenta se stessa come base sia di una nuova *Altertumswissenschaft*, sia di un nuovo modello pedagogico, che deve rimpiazzare quello offerto dalla teologia.

È dunque l'impiego di tali similitudini ciò che rende meno forte la distanza che separa l'arte dalla filologia. Laddove invece va chiarito in che senso la filologia sia una scienza, si ha l'impiego di similitudini ben diverse. Quando l'alterità costituita dai Greci resta non aggirabile, quando cioè si presenta nella forma del dato testuale, monumentale, che va sottoposto ad analisi, Wolf definisce la filologia una pratica di osservazione. Con un deciso cambiamento di registro metaforico, Wolf paragona allora l'attività del filologo a quella del medico: il trionfo a cui il filologo può aspirare consiste nel dimostrare, con sufficiente forza persuasiva, se un luogo testuale corrotto sia sanabile o meno alla luce di prove che hanno il valore della probabilità – quella probabilità che sta, appunto, anche alla base delle diagnosi mediche. Tocchiamo qui il punto centrale dell'argomentazione di Wolf in merito al carattere metodico della critica. Con il passo in questione – in cui filologia e osservazione medica vengono equiparate – ci ritroviamo esattamente nel punto dell'*Esposizione* in cui Wolf ha appena introdotto la distinzione tra critica inferiore, o documentaria, e critica superiore, o divinatoria. Proprio qui Wolf si chiede se l'importanza che la filologia deve attribuire alla divinazione non rischi di sminuirne la portata in quanto scienza. La questione che qui si introduce, insomma, è di natura schiettamente epistemologica. La critica, poiché a volte deve far ricorso a forme empatiche di superamento della distanza storica, potrebbe sembrare un'attività del tutto arbitraria – e l'enfasi sul carattere divinatorio della critica potrebbe addirittura portarci a credere che Wolf abbia in mente una sorta di entusiasmo equiparabile alla *Schwärmerei* tanto deprecata da Kant. Ma Wolf nega recisamente che la critica divinatoria sia confinabile nella sfera del giudizio soggettivo, ovvero del puro arbitrio.<sup>26</sup> La divinazione di cui il filologo si serve, infatti, è tale da far pervenire la critica a un livello in cui è possibile e legittimo parlare di gradi di probabilità. Precisamente questi gradi di probabilità conferiscono scientificità al lavoro critico: ciò che il filologo compie nel cammino che porta alla formulazione di un'ipotesi si lascia giustificare metodicamente, attraverso

---

26 Sul fatto che la *divinatio* non sia una forma di entusiasmo richiama giustamente l'attenzione M. Fuhrmann, *Friedrich August Wolf. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstags am 11. Februar 1959*, cit., p. 221.

dimostrazioni rigorose; di conseguenza, il tipo di certezza (*Gewissheit*) che è propria delle analisi filologiche non è diverso dal tipo di certezza che caratterizza le dimostrazioni fisiche o matematiche – sebbene, nei due casi, siano certamente diversi sia “il tipo delle prove (*Art der Beweise*), che l’arte della dimostrazione (*Kunst der Beweisführung*)”.<sup>27</sup> Per parlare di scientificità della pratica critica, è necessario – ma anche sufficiente, ed è questo il punto chiave – poter parlare di gradi di probabilità in rapporto alle prove che il filologo adduce. Queste prove non sono meno rigorose di altre prove, fatte valere all’interno di discipline diverse, in quanto permettono di pervenire a gradi di certezza misurabili e valutabili in modo oggettivo. Misurabilità della certezza vuol dire qui che si ha sempre la possibilità, ricorrendo a specifiche dimostrazioni, di argomentare a favore della plausibilità e pertinenza delle prove adottate. Non senza ironia, a conclusione della sua apologia della certezza filologica, Wolf, a “coloro che rimproverano alle dimostrazioni storico-critiche la mancanza di rigore matematico e di evidenza”, ricorda che “alla fine la storia deve sopportare la colpa di essere appunto storia e non matematica”.<sup>28</sup>

Può essere utile, qui, richiamare alla mente quanto, tempo dopo, Humboldt dirà del rapporto tra osservazione e intuizione in un saggio del 1821, *Die Aufgabe des Geschichtschreibers*. Il problema che Humboldt affronta è quello della forma specifica assunta dalla narrazione storica. Il dato di partenza è che non può trattarsi mai di una narrazione che scaturisce dalla semplice osservazione: i fatti storici sono qualcosa che si presenta all’osservatore in modo frammentario, mentre la narrazione di questi fatti che pretenda di definirsi storica deve essere in grado di restituire ciò che dà forma al fatto storico inteso come totalità organica. Certo, lo storico deve saper isolare nel *continuum* storico del passato ciò che è realmente accaduto, ma con questo siamo appena al primo stadio della ricostruzione storica propriamente detta, uno stadio in cui si rende visibile la materia della storia, ma non la storia stessa. Alla materia storica, a quello scheletro (*Gerippe*) che sono gli avvenimenti nel loro mero succedersi temporale, lo storico deve immettere qualcosa di suo, che proviene dalla propria intima esperienza della totalità storica. Da questo punto di vista, lo storico “è autonomo e persino creativo, non certo nel senso che produca ciò che non esiste, bensì in quanto con la propria energia (*aus eigener Kraft*) dà forma a ciò che con la mera ricettività non era in grado di percepire

---

27 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell’antichità*, cit., p. 120.

28 *Ibid.*

nella sua realtà. Come il poeta, anche se in modo diverso, egli deve elaborare in sé quanto ha riunito in maniera confusa al fine di trasformarlo in un tutto organico”.<sup>29</sup> Lasciamo ora da parte i tratti kantiani che la descrizione humboldtiana dell’operazione storica possiede. Interessante, per noi, è la connessione tra quest’ultima e l’attività poetica. Humboldt precisa, subito dopo il passo citato, che l’analogia tra storico e poeta riguarda la centralità che per entrambi ha la fantasia (*Phantasie*) quale momento generatore del senso. Solo che nello storico la fantasia risulta del tutto subordinata all’esperienza e all’esplorazione della realtà (*Ergründung der Erfahrung*), tanto che, nel suo caso, più che di fantasia, si dovrebbe parlare di capacità di presagire e di connettere (*Ahnungsvermögen und Verknüpfungsgabe*). Proprio la necessità di far entrare in scena qualcosa che assomiglia alla fantasia del poeta, e che, come quest’ultima, si lega alla capacità umana di conferire agli avvenimenti un senso che non risulta immediatamente visibile dalla mera osservazione di questi, rende le considerazioni di Humboldt vicine a quelle di Wolf. Anche Humboldt infatti intende connettere tra loro le procedure metodiche che permettono di isolare il dato storico nella sua fattualità e quelle che si legano piuttosto a ciò che Wolf definisce in termini di divinazione. Poco dopo aver chiarito di quale specie sia la fantasia di cui fa uso lo storico, Humboldt afferma che per “raggiungere la verità storica si devono quindi percorrere contemporaneamente due vie: esplorare l’accaduto in maniera rigorosa, imparziale, critica, e collegare quanto è stato indagato, presagendo ciò che quei mezzi non permettono di raggiungere.”<sup>30</sup>

Si può concludere, dalle considerazioni appena svolte, che la genialità del filologo, quando è presente, sia il frutto di un’applicazione intensa al proprio oggetto di studio e di una lunga esperienza acquisita sul campo, e non il frutto di un talento innato. Scrivere in latino, entrare in un rapporto empatico con il mondo degli antichi fino al punto da acquistare “familiarità con persone stimate e alle quali si è affezionati”, “abitare con tutta l’anima” nel loro universo culturale, cessano così di essere le componenti di un lavoro di ricerca basato sull’intuizione e diventano piuttosto parte integrante della metodica filologica. La trasformazione del filologo in un veggente ispirato, che a volte può rendersi necessaria, non sembra dunque comportare per Wolf alcuna sospensione della pratica scientifica.

29 W. von Humboldt, *Die Aufgabe des Geschichtschreibers*, in *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, a cura di A. Flitner e K. Giel, cit., p. 586 (tr. it. in *Il compito dello storico*, a cura di F. Tessoro, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1980, p. 120).

30 Ivi, p. 587 (tr. it. p. 121).

Immedesimarsi nello spirito che ha condotto i Greci a svilupparsi in modo organico, che li ha portati a essere quella nazione esemplare che non cessano di essere ai nostri occhi, si inserisce in un quadro di pratiche disciplinari articolabili metodicamente, di cui è sempre possibile rendere conto con l'ausilio di argomentazioni puntuali e precise. Se una componente ascrivibile al genio, cioè all'intuizione, non è mai del tutto eliminabile dalla pratica storico-critica, ciò lo si deve semplicemente a una circostanza messa in rilievo da Schlözer, uno dei grandi dotti di Gottinga, già alla fine del Settecento – cioè alla circostanza secondo cui “c'è qualcosa nella critica che non può essere soggetto a norma, perché in un certo senso ogni caso è un caso speciale”.<sup>31</sup>

Potremmo a questo punto rileggere la circolarità rilevata sopra tra ermeneutica e critica in modo diverso – e, credo, più produttivo. La critica, quale traguardo dell'*organon*, garantisce alla pratica ermeneutica la solidità che quest'ultima deve possedere per divenire il luogo della ricostruzione storica: ciò a cui la critica permette di pervenire, infatti, è la positività del fatto storico oggetto di interpretazione. Si tratta però di una positività non compatta, non univoca, bensì stratificata, poiché il risultato finale della critica non è mai la fissazione di un dato, ma è l'esposizione di una scala di gradi di verosimiglianza: ciò che costituisce il dato filologico altro non è che un insieme di valori che vanno dal più probabile al meno probabile. Questa mobilità del campo in cui viene costruito il dato filologico è la ragione per cui la critica a volte deve farsi pratica divinatoria, poiché muoversi in un ambito in cui per principio non vi è posto per evidenze di tipo apodittico richiede anche fiuto, buon senso e memoria. Sono da collocarsi qui le doti extrametodiche che rendono impossibile porre una netta soluzione di continuità tra critica ed ermeneutica: l'interprete dei fatti storici, nel momento in cui deve individuarne il senso, dovrà infatti far ricorso a strumenti di analisi che non sono interamente riconducibili a una metodica universale. Ma è la positività del fatto storico, costruito – o, meglio, reso visibile – mediante le risorse del metodo filologico, ciò che rende possibile, in ultima istanza, la ricostruzione storica intesa come attività ermeneutica, volta a restituire nel presente un senso che, per definizione, è inaccessibile in maniera diretta. Il carattere metodico della critica, dunque, è ciò che fonda la scientificità del lavoro storico nel suo insieme. Nel distinguere tra ermeneutica e critica Wolf distingue analiticamente un processo che, in termini fondativi, ha la sua base

---

31 Cit. in E.J. Kenney, *Testo e metodo*, cit., p. 127.

nelle risorse metodiche della critica, la quale è il vero luogo di costruzione dell'oggettualità storica.

A conferma dell'ipotesi interpretativa qui tentata valgono i riferimenti ai testi che Wolf redasse nel corso della sua carriera di insegnante sull'enciclopedia filologica. Utile, in tal senso, è il riferimento che troviamo in un appunto che l'editore data all'anno 1785 – è questo il primo anno in cui Wolf tenne delle lezioni sull'enciclopedia filologica, lezioni che, considerando anche il periodo d'insegnamento a Berlino, vennero in seguito ripetute per diciotto volte.<sup>32</sup> L'ermeneutica – o *Erklärungskunst* (una definizione che nell'*Esposizione* non compare più) – insegna le regole grazie a cui possiamo “determinare i veri pensieri di uno scrittore, a partire dalle sue opere, nel modo in cui li ha avuti e secondo quale connessione”, e poi a “dimostrare la corrispondenza tra le nostre idee e le sue”. La critica filologica, invece, è “la scienza delle regole secondo le quali da un lato si studiano l'autenticità, l'età e gli effettivi autori degli scritti dell'antichità, dall'altro si giudica, per ripristinarla, l'esattezza del testo antico, sia nel suo insieme che nelle singole parti”.<sup>33</sup> Una divisione dei compiti, questa, che prelude alla distinzione tra ermeneutica e critica che si trova nell'*Esposizione*, poiché anche qui abbiamo di fronte a noi delle tecniche che possono venir apprese grazie a un adeguato esercizio. È in virtù di tale esercizio, infatti, che diviene possibile, tanto nel caso dell'ermeneutica quanto in quello della critica, sviluppare quelle doti di penetrazione intuitiva nel materiale storico considerato che talvolta si rendono necessarie.

Ma davvero istruttive, nel contesto delle lezioni trascritte dai suoi allievi, sono le considerazioni svolte in merito all'ermeneutica. Innanzi tutto colpisce il fatto che in Wolf non vi sia traccia di quella distinzione tra spiegare e comprendere che caratterizzerà i dibattiti successivi sul ruolo dell'ermeneutica – a tal proposito, è stato osservato giustamente che, se Schleiermacher non avesse posto Wolf tra coloro che, prima di lui si sono

---

32 Anche in F. Vercellone, *Identità dell'antico. L'idea di classico nella cultura tedesca del primo ottocento*, Rosenberg&Sellier, Torino 1988, pp. 91-117, si dà il giusto peso alle lezioni wolfiane sull'enciclopedia filologica curate dai suoi allievi al fine di precisare il senso dell'ermeneutica wolfiana all'interno del suo progetto epistemologico. A tale lavoro, inoltre, è opportuno rimandare per una giusta collocazione della figura di Wolf entro quel panorama storico-culturale – la Germania del primo ottocento appunto – in cui la questione ermeneutica venne a definirsi nella sua globalità.

33 F.A. Wolf, *Fragmente zur Einleitung in die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*, a cura di R. Markner, in R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, cit., p. 53.

occupati della questione,<sup>34</sup> nullo sarebbe stato lo spazio da riservare al padre delle scienze dell'antichità nell'ambito delle storie dell'ermeneutica.<sup>35</sup> Lungi dall'essere, come per Schleiermacher, la disciplina che si occupa di chiarire come sia possibile la comprensione di ogni discorso estraneo, l'ermeneutica per Wolf è piuttosto legata alla spiegazione delle idee che un altro ha espresso con dei segni.<sup>36</sup> Decisivo è il fatto che Wolf non si interroghi né sul carattere problematico del legame tra questi segni e le idee per loro tramite espresse, né su ciò che viene richiesto perché l'accesso alle idee altrui sia possibile. "Si comprende qualcuno che ci fornisce un segno – afferma Wolf – quando questo segno fa nascere in noi gli stessi pensieri, le stesse rappresentazioni e le stesse sensazioni, e questo nello stesso ordine con cui il loro creatore le aveva presenti nella sua anima".<sup>37</sup> Concezione assai classica e tradizionale, per nulla desiderosa di partire dalla questione se sia davvero così immediato poter avere sempre accesso alla mente altrui. Una concezione non dissimile, in fondo, è quella che si ritrova in Kant, il quale nella *Critica della ragion pura* riconduce la questione dell'interpretazione alla possibilità di ricostruire la logica che sta alla base del pensiero altrui. Nella sezione iniziale della *Dialettica trascendentale*, in cui si discute del senso delle idee platoniche, Kant ricorda come per Platone la sfera ideale sia autonoma rispetto alla sfera psicologica dell'individuo che pensa. In tale contesto, quasi a voler rendere plausibile con un esempio tale autonomia della sfera ideale, Kant nota che non sarebbe insolito, "tanto nella conversazione quanto negli scritti, mediante il confronto dei pensieri che un autore espone sul suo oggetto, intenderlo magari meglio che egli non intendesse se medesimo (*ihn so gar besser zu verstehen als er sich selbst verstand*), in quanto egli non determinava abbastanza il suo concetto, e però talvolta parlava, o anche pensava, contrariamente alla sua propria intenzione" (*KrV*, B 370/A 314). La logica delle idee, la logica che cioè ne governa la concatenazione, essen-

---

34 Il testo di riferimento è qui la memoria letta il 13 agosto del 1829, in cui Wolf, assieme ad Ast, viene preso in esame per i contributi che diede, pur da filologo, all'impostazione del problema – cfr. F. Schleiermacher, *Etica ed ermeneutica*, a cura di G. Moretto, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 325-349.

35 Cfr. H. Patsch, *Friedrich August Wolf und Friedrich Ast: die Hermeneutik als Appendix der Philologie*, in U. Nassen (a cura di), *Klassiker der Hermeneutik*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1982, p. 83.

36 Cfr. *Friedrich August Wolfs Vorlesungen über die Altertumswissenschaft*, herausgegeben von di J.D. Gürtler, Bd. 1: *Vorlesung über die Enzyklopädie der Alterthumswissenschaft*, Lehnhold, Leipzig 1831, p. 271.

37 Ivi, p. 272.



do qualcosa di sovraindividuale, è accessibile all'interprete a volte meglio di quanto non sia accessibile all'autore, che può sbagliarsi o semplicemente esprimersi in modo scorretto. Capire cosa abbia portato l'altro a dire questo o quello importa poco, più importante è rilevare la discrepanza – presunta immediatamente visibile – tra un sistema di segni e le idee di cui quei segni dovrebbero essere espressione.

Siamo di fronte, insomma, a un'ermeneutica del senso, inteso come ciò che un autore aveva in mente e che traeva da un mondo storico al quale l'interprete, a sua volta, può sempre avere accesso. Nel contesto dell'enciclopedia filologica, questa ermeneutica deve aiutarci a ricostruire nel modo più corretto possibile il significato delle idee di un autore. In tal senso, la capacità di penetrazione nell'universo mentale estraneo richiesta dall'atto ermeneutico quando questo deve divenire il centro dell'operazione storica è la risultante di un processo di apprendimento in cui deve essere acquisita una profonda familiarità con il contesto in cui l'altro pensava e agiva. L'interpretazione coincide così con la conoscenza, il più possibile esaustiva, delle nozioni che l'autore antico possedeva. Non che il "penetrare con la necessaria intuizione i pensieri di un autore" sia meno importante che il "dimorare con tutta l'anima" nel mondo antico – sono questi due, infatti, i momenti peculiari dell'attività ermeneutica secondo il dettato dell'*Esposizione*. Semplicemente, i due momenti, analiticamente distinti, vanno concepiti come parte di quel processo più ampio che è la conoscenza globale del mondo antico.

E se Wolf non ci dice nulla sulle condizioni di possibilità di tale processo, ciò accade perché, non diversamente da quanto riteneva Ast,<sup>38</sup> Wolf pensa che uno stesso *Geist* sia presente nell'autore antico e nell'interprete moderno. Se è vero che in Ast la presenza della nozione di *Geist* è esplicita nei passi in cui si tratta la questione ermeneutica, mentre in Wolf questo non accade, l'interpretazione complessiva del pensiero di Wolf proposta nel presente lavoro dovrebbe render chiaro perché solo il *Geist* possa, anche per Wolf, costituire il terreno di mediazione dell'atto ermeneutico. Una spiegazione esaustiva di come si realizzi il processo della comprensione non ci viene infatti mai fornita da Wolf: penetrare nella mente del-

---

38 Cfr. H. Patsch, *Friedrich August Wolf und Friedrich Ast: die Hermeneutik als Appendix der Philologie*, cit., p. 90 sgg. Su questo, si veda anche H. Flashar, *Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast – Traditionelle und neue Begründungen*, in H. Flashar – K. Gründer – A. Horstmann (a cura di), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 21-31.

l'autore antico e ricostruire l'universo culturale in cui agiva può diventare un'operazione problematica solo nel caso in cui l'opera stessa dovesse risultare lacunosa o illeggibile, mentre il segno che l'autore antico ha scelto per esprimere i suoi pensieri invece non presenta, in quanto tale, un carattere problematico. Più che intendere un autore meglio di quanto egli stesso abbia potuto intendere se stesso, a Wolf – per dirla in modo schematico – preme intendere ciò che ha inteso l'autore. In tal modo, l'aspetto psicologico della creazione di un'opera (e, conseguentemente, la capacità che l'interprete deve mostrare di riprodurre in sé i processi mentali dell'autore) è un aspetto dell'atto ermeneutico che acquista importanza solo in relazione alla possibilità di ricostruire il rapporto che sussiste tra l'opera e il contesto in cui si ritrovava ad agire l'autore dell'opera stessa. Per il filologo, ciò che conta è insomma la riproducibilità di un *Geist*, quello antico, che è responsabile di uno specifico processo di formazione, dotato di un carattere esemplare. E tale riproducibilità si fonda sul presupposto secondo cui i monumenti antichi nel loro insieme portano impressi, in modo immediatamente riconoscibile, le tracce del modo in cui il *Geist* ha formato i loro autori. Tra la produzione culturale dei Greci e l'interprete moderno viene in tal modo a esserci una continuità assolutamente trasparente – trasparenza di cui il *Geist* è garante e cifra. Qualora quella “significativa cultura nazionale sviluppatasi organicamente” che è la cultura greca dovesse risultare non immediatamente accessibile, a ripristinare la trasparenza dello spirito interviene la critica, intesa quale strumento, metodicamente fondato, di ricostruzione delle opere del passato.

## VI

# IL FILOLOGO E LA CERTEZZA DELLA STORIA

Per comprendere appieno quel peculiare rapporto che esiste tra ermeneutica e critica che abbiamo analizzato nel capitolo precedente, va ora rilevato come Wolf, nell'affermare che la ricerca filologica ci mette in grado di giungere a conoscenze probabili, risulti legato a una consapevolezza epistemologica che da tempo accompagnava chi si occupava dello studio dell'antichità. Ciò sia detto, ovviamente, non con lo scopo di negare che, anche sotto questo aspetto, Wolf possa esibire le credenziali di un innovatore – al contrario, è merito di Wolf aver esaminato una questione di estrema importanza per la stabilità e la consistenza del sapere filologico. Il punto è che, se non si coglie la preminenza attribuita da Wolf al carattere metodico della pratica critica, rischia di restare poco chiaro come mai Wolf abbia potuto pretendere di dare un fondamento epistemologico alla scienza dell'antichità senza porsi quelle domande che, già nella sua epoca, ci si poteva porre circa il carattere problematico dell'assunto secondo cui lo spirito di un autore possa risultare immediatamente accessibile allo sguardo di un interprete.

Da quando il solo modello scientifico rilevante era divenuto quello offerto dalle scienze esatte, a chi si occupava di storia del mondo antico spettava l'onere di provare che anche al sapere storico poteva esser ascrivito uno specifico valore di verità, da ricercarsi nella probabilità – o verosimiglianza – delle ricostruzioni degli eventi passati. Decisiva fu, com'è noto, la rottura operata da Cartesio. In quell'opera sì giovanile, ma di fondamentale importanza che sono le *Regulae ad directionem ingenii*, Cartesio afferma che ci si deve occupare “solo di quegli oggetti alla cui certa e sicura conoscenza appare esser sufficiente la nostra intelligenza”. Questo, più precisamente, è l'enunciato della seconda regola; merita, per l'importanza che ebbe l'assunto cartesiano, riportarne il commento.

Ogni scienza è cognizione certa ed evidente; né chi dubita di molte cose è più dotto di chi non ha mai pensato ad esse, ma nondimeno appare più ignorante di esso, se di alcune concepisce falsa opinione; e sicuramente è meglio non studiare affatto, che occuparsi di argomenti così difficili che, non essendo noi capaci di distinguere il vero dal falso, si sia costretti ad ammettere cose dubbiose per certe [...]. E così con questa proposizione respingiamo tutte le cognizioni soltanto probabili e giudichiamo che non si deve prestar fede se non a quelle perfettamente note e delle quali non si può dubitare.<sup>1</sup>

Fedele alle conseguenze che scaturivano dall'enunciazione di questa regola, Cartesio ha profuso tutto il suo genio filosofico e scientifico nella fondazione di quei saperi, come la matematica e la fisica, nell'ambito dei quali diveniva possibile ottenere conoscenze certe e non solamente probabili. Il ricorso all'autorità umana e alle opinioni degli uomini definiva per contro la sfera della morale provvisoria; anche il tipo di conoscenze attingibili in questa sfera può essere analizzato metodicamente (a ciò servono le regole enunciate nella terza parte del *Discours de la Méthode*), ma deve essere chiaro che si tratta di conoscenze alle quali non può essere ascritta alcuna verità. In altre parole, per Cartesio non poteva sussistere alcuna via intermedia tra la certezza assoluta e l'ignoranza totale. Inoltre, nel medesimo contesto storico, e precisamente negli ambienti del libertinismo erudito, sorse quella tendenza, che va sotto il nome di pirronismo, secondo cui nell'impossibilità di giungere a conoscenze stabili e assolute nella sfera storico-culturale era da vedere non uno scacco, ma il dato di partenza per costruire un sapere ecumenico, sanamente relativistico, aperto all'infinita varietà delle manifestazioni dell'umano. Tanto contro l'impostazione cartesiana, quanto contro il relativismo dei libertini reagirono ovviamente tutti coloro che, per varie ragioni, erano costretti a investire di un senso positivo le conoscenze che si basavano sull'acquisizione di dati per principio non riportabili entro la sfera del certo. Parte del pensiero filosofico e scientifico dell'età postcartesiana può essere vista, in effetti, come il tentativo di salvare le conoscenze probabili dalla condanna cartesiana in vista dell'edificazione di una forma di sapere storico che potesse essere tanto rigoroso quanto lo erano le scienze naturali.

A reagire per primi furono i dotti di fede cristiana. In un'epoca in cui la critica biblica cominciava a muovere i suoi primi passi, diveniva indispensabile porre la ricerca storiografica sulle fonti cristiane su solide basi epi-

---

1 Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, a cura di E. Garin, Laterza, Roma – Bari 1998, p. 19.

stemologiche; in tale contesto, pur essendo in gioco innanzi tutto l'attendibilità delle testimonianze sulle quali il credente basava la propria fede, si mise in moto un dibattito, destinato a durare circa un secolo e mezzo, che coinvolse la totalità di quella che, allora, si chiamava erudizione. Possiamo qui ricordare la *Logique ou Art de penser* di Arnauld, pubblicata nel 1622, grazie a cui si ebbe la prima influente formulazione logica ed epistemologica del probabile inteso quale legittima fonte di conoscenza. Con quest'opera viene conferita una nuova legittimità a quelle procedure razionali che servono a gestire l'acquisto della conoscenza in quell'ambito intermedio che sta tra le cose che possiamo conoscere mediante la ragione dimostrativa e le cose che non potremo mai conoscere a causa dei limiti che caratterizzano le nostre facoltà. Precisamente in questa sfera intermedia vi è quanto apprendiamo grazie alla testimonianza altrui, che ci guida in quel campo in cui non vale l'esperienza diretta. Salvaguardare la legittimità delle conoscenze acquisibili per tale via significava innanzi tutto – lo ribadiamo – salvaguardare la legittimità della teologia, che in tale prospettiva diveniva sapere storico, intento a studiare quanto ci viene trasmesso dalle Scritture, dai Padri della chiesa e dai concili. Ma dall'analisi dei metodi che devono servire a fondare l'analisi delle testimonianze scaturì un tipo di consapevolezza epistemica che avrebbe dato i suoi frutti anche al di fuori dell'apologetica cristiana. Si pensi solo alla nuova formulazione dell'autoptica che viene fornita nel capitolo settimo della parte quarta della *Logique*: "i fatti di cui i sensi possono giudicare facilmente e che sono attestati da un gran numero di persone di diversi tempi, nazioni e interessi, che ne parlano in quanto li hanno direttamente conosciuti e che non possono essere sospettati di aver cospirato insieme per sostenere una menzogna, devono essere considerati così costanti e indubitabili come se li si fossero visti con i propri occhi".<sup>2</sup> Da affermazioni come questa emergeva, quale logica conseguenza, la necessità di mettere a punto quelle procedure metodiche atte a garantire la prova della validità di una testimonianza – prova che appunto deve attestarne la verosimiglianza. In questa prospettiva, salvare la fede nei racconti delle Scritture comportava anche la salvezza della "fede umana", cioè della credenza in quelle cose che sono attestate da un'autorità umana, le quali però non possono essere accettate senza una discussione preventiva della loro attendibilità.<sup>3</sup>

---

2 A. Arnauld – P. Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, a cura di L. Marin, Flammarion, Paris 1970, p. 394.

3 Per una ricostruzione delle conseguenze che ebbe, nell'età postcartesiana, la rivalutazione del verisimile nel campo della conoscenza storica, si veda C. Borghero,

Grazie al desiderio teologico, che spingeva la ragione a cercare giustificazioni della fede capaci di resistere alle sfide dei razionalisti e degli scettici, l'erudizione dell'età barocca nel suo insieme fu spinta così a cercare nuovi strumenti teorici per porre su nuove basi la propria legittimità. È in questo contesto che si viene a formulare il giudizio sulla verità delle proposizioni riguardanti un evento. Tale giudizio dovrà comportare un esame non solo del fatto in se stesso, ma anche delle circostanze interne (attinenti al fatto stesso) ed esterne (concernenti l'attendibilità dei testimoni dell'avvenimento) che lo accompagnano. La critica, intesa sempre più come attività professionale autonoma, servirà così a fornire le armi concettuali per togliere l'attività di ricerca nel campo storico da quella sfera in cui l'aveva relegata Cartesio, che altro non era se non la sfera della memoria. Alla critica deve spettare il compito di formulare giudizi, e questi sono possibili solo se si dispone di un quadro concettuale ordinato e coerente, capace di giustificare le scelte in base alle quali una testimonianza viene accolta come verosimile o rifiutata come falsa.

Alla definizione di questo nuovo modello epistemico, però, non hanno contribuito solo il lavoro filosofico e teologico dei giansenisti, o la già menzionata *Ars critica* di Le Clerc, o, infine, i lavori dei benedettini di Saint-Germain des Près, come il trattato *De re diplomatica* di Mabillon e la *Paleographia graeca* di Montfaucon – tutte opere di uomini, cioè, che in fondo erano convinti del fatto che la storia potesse attestare la verità delle loro credenze religiose.<sup>4</sup> Stimoli fecondi in direzione di un pensiero capace di valutare il fatto storico nella sua autonomia sono venuti anche dalla filosofia. In un autore come Bayle, curioso collezionista di fatti, appassionato indagatore del contingente, è sì presente una mai discussa fede nella Provvidenza, ma questa fede non gli impedisce di ricercare delle cause naturali per spiegare il corso della storia umana. I fatti storici, seppure infinitamente più complessi e difficilmente definibili delle entità matematiche delle quali si occupa Cartesio, possono infatti essere conosciuti con plausibile certezza; oltre a ciò per Bayle non si può andare, ma tanto può e deve bastare allo storico per distinguere il vero dal falso –

---

*La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Angeli, Milano 1983.

4 Sul legame tra interessi teologici e attività critica nei maurini, cfr. B. Neveu, *Erudition et religion aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Michel, Paris 1994, *passim*, e A.-B. Renger, *Frankreich in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive*, in G.W. Most (a cura di), *Disciplining Classics – Altetumswissenschaft als Beruf*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 1-38.

elencazione di *faussetez* voleva infatti essere il *Dictionnaire* di Bayle, ma erano *faussetez* accertabili e verificabili nella loro esistenza storica. Bayle inoltre seppe trasmettere all'intera epoca in cui operò un potente impulso a quell'autonomia del giudizio critico che da quel momento sarebbe divenuta la cifra caratteristica e peculiare della repubblica delle lettere, la quale andava concepita come un luogo in cui tutti gli interlocutori erano posti sullo stesso piano, purché avessero deciso di accedervi non per diffamare gli altri, ma per cercare sinceramente la verità.<sup>5</sup>

Non meno importante, infine, fu la distinzione leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto, che permise di inserire l'analisi tanto della storia naturale quanto della storia *tout court* entro una cornice epistemologica solida e precisa. Come archivista, bibliotecario e studioso di storia del diritto, Leibniz di fatto praticò per tutta la sua vita la professione dello storico, e sin dagli inizi della sua carriera (si pensi alla *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, del 1667) non tralasciò mai di considerare anche la fondazione dell'*historica* quale parte integrante di quel progetto enciclopedico che avrebbe dovuto condurre a una nuova fondazione del sapere. Certo, una personalità come quella di Leibniz risente ancora del peso di una tradizione secentesca, in cui spiccano i nomi di uno Alsted e di un Komensky, che era tesa a unire la difesa dell'ordine e della certezza del sapere al disegno utopico di dar vita a una nuova età dell'oro attraverso la diffusione di una pansofia in grado di abbracciare un arco di conoscenze che andavano dall'arte combinatoria all'astronomia galileiana.<sup>6</sup> Tuttavia, con Leibniz emerge con chiarezza che la fede in un ordine cosmico assoluto e stabile, più che offrire le basi per una rinnovata ricerca mistica delle connessioni tra macrocosmo e microcosmo, deve servire da base metafisica per costruire un sistema dei saperi in cui sia possibile ordinare le conoscenze umane con rigore scientifico, e questo tanto nell'ordine della natura quanto nell'ordine della storia.<sup>7</sup>

---

5 Su Bayle, qui rimando solo a E. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Michel, Paris 1996<sup>2</sup>, *passim*.

6 Su questa tradizione di pensiero e sul modo in cui a essa si riallaccia la *Nova Methodus* leibniziana, cfr. C. Vasoli, *L'enciclopedismo del Seicento*, Bibliopolis, Napoli 1978.

7 Sul posto che l'analisi dei fatti storici occupa nell'opera di Leibniz, resta ancora utile L. Davillé, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz*, Alcan, Paris 1909 (in part. le pp. 465-546); si veda inoltre W. Conze, *Leibniz als Historiker*, (*Leibniz zu seinem 300. Geburtstag 1646-1946*, hrsg. von E. Hochstetter, Lieferung 6), de Gruyter, Berlin 1951.

Ciò che lentamente venne a configurarsi, nel passaggio dall'età barocca all'età dei Lumi, è insomma la percezione del fatto che l'attività critica poteva acquistare un valore autonomo all'interno di un nuovo ordinamento enciclopedico. Inserita in quadro epistemologico meno rigido di quello offerto dal sistema cartesiano perché capace di fare i conti con l'incertezza, e di conferire quindi un valore positivo alla congettura, la critica cominciava a presentarsi sia come una pratica scientifica, capace di produrre conoscenze in virtù del rigore dei propri metodi, sia come un atteggiamento di fondo, adeguato a gestire discorsivamente l'incrocio tra il soggetto della scienza e quella forma specifica di alterità che era costituita dai mondi e dalle epoche della remota antichità, la cui visibilità andava costituita attraverso la classificazione e l'interpretazione delle loro *reliquiae*, fossero queste capolavori imperituri della letteratura universale o semplici lacerti testuali, monete o epigrafi sbiadite. All'interno di questo processo che portò la critica filologica a costituirsi quale parte integrante dell'enciclopedia dei saperi, l'aspetto più rilevante è dato dall'emergere sempre più chiaro di un intreccio tra applicazione di un metodo, volto *in primis* alla verifica dell'attendibilità delle testimonianze scritte, e la costruzione dell'oggetto storico in quanto tale, inteso cioè quale universo complesso e stratificato di significati che ricevono intelligibilità solo alla fine del procedimento metodico messo in atto per convalidarne l'effettiva leggibilità. Esemplare in tal senso fu la disputa che ebbe luogo in seno all'*Académie des Belles-Lettres et Inscriptions* negli anni venti del Settecento in merito all'attendibilità delle fonti storiche concernenti i primi secoli di Roma.

A scatenare la disputa fu una memoria letta nel 1722 da Levesque de Pouilly, che si proponeva di mettere in discussione quanto tramandato dagli storici romani sui primi secoli della storia dell'Urbe. Lontano da ogni forma di pirronismo, Levesque de Pouilly nutriva piena fiducia nella possibilità di distinguere il vero dal falso (o dal meraviglioso) in merito alla narrazione delle origini di Roma. Se gran parte di quanto ci viene narrato dagli storici romani sul periodo che va dalla fondazione fino alle guerre contro Pirro è inesatto, ciò lo si deve a cause precise, che possono essere indagate. Queste le principali: gli storici di Roma non erano in grado di ottenere informazioni adeguate sui primi secoli (tanto più che molte delle fonti, eventualmente disponibili, sono andate perdute a causa di guerre e incendi); le fonti a loro disposizione erano spesso contraddittorie; gli storici romani hanno mescolato alla storia romana fonti attinte da altre tradizioni, con lo scopo di abbellire o di nobilitare il racconto delle proprie origini; infine, non meno rilevante è l'ammissione fatta dagli stes-



si storici romani circa l'incertezza del loro racconto. A ciò si aggiungono altre due considerazioni, una di natura psicologica, l'altra attinente in maniera diretta la questione dell'attendibilità delle fonti. Per Levesque de Pouilly, la tendenza degli storici romani a infarcire di storie incredibili il racconto delle origini è dovuta al fatto che gli umani, non potendo disporre di un racconto attendibile circa le fasi più antiche della propria storia, inventano fatti inesistenti pur di veder soddisfatto il desiderio di attingere a un'origine pura, capace di fondare il senso della realtà presente. Ma anche se gli storici di Roma avessero potuto disporre di fonti relativamente antiche, vicine, in ordine di tempo, ai fatti narrati, queste fonti altro non sarebbero state che trascrizioni di una tradizione prima trasmessa solo per via orale. Ora, per Levesque questo fatto da solo sarebbe sufficiente per rendere sospetta la narrazione delle origini: la tradizione orale, infatti, non potrebbe conservare né la cronologia degli avvenimenti, né i dettagli più rilevanti concernenti il loro svolgimento.

Le reazioni ai dubbi così espressi furono durissime. Di prendere le difese della tradizione si incaricò un altro membro dell'*Académie*, l'abate Claude Sallier, autore di due dissertazioni, lette a distanza di un anno l'una dall'altra, nelle quali veniva mostrata l'attendibilità della tradizione alla quale aveva attinto un Livio. Le ipotesi del de Pouilly, alla luce delle tesi di Sallier, altro non sarebbero che una manifestazione di pirronismo storico, mescolato a un uso delle fonti indebito e disinvolto. Per difendersi dall'accusa di pirronismo, Levesque de Pouilly si vide costretto a formulare non solo una chiara condanna dello scetticismo applicato alla storia, il quale ci condannerebbe a una ignoranza assoluta, ma anche a precisare il senso della sua indagine, che aveva lo scopo di rinforzare la nostra fiducia nella capacità di pervenire a un accertamento dei fatti storici il più possibile esatto e completo.<sup>8</sup> La disputa tra i due ebbe il merito di indurre a un approfondimento della questione Louis de Beaufort, che nel 1738 pubblicò la sua *Dissertation sur l'incertitude des cinq premieres siècles de l'histoire romaine*, opera nella quale si manifestava non solo una piena identità di vedute con l'impostazione di Levesque de Pouilly, ma si faceva poggiare l'analisi dei dati su una solida consapevolezza metodologica, ormai affermata in seno all'intera corporazione degli eruditi.<sup>9</sup> Al di là dei

---

8 Su ciò, cfr. M. Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières*, cit., pp. 99-161.

9 Cfr. L. de Beaufort, *Dissertazione sull'incertezza de' primi cinque secoli della storia romana*, introduzione di B. Hemmerdinger, Jovene, Napoli 1990 (si tratta della ristampa dell'edizione italiana apparsa a Napoli nel 1786).

risultati storici effettivamente raggiunti da coloro che presero parte alla disputa, un lavoro come quello di Louis de Beaufort poteva ben dirsi il segno dell'avvenuta autonomizzazione del metodo storico settecentesco.<sup>10</sup> E senza questa autoaffermazione della critica difficilmente si spiegherebbero non solo i risultati raggiunti poco dopo da un Gibbon sul terreno della concreta analisi storica,<sup>11</sup> ma anche gli stessi risultati ottenuti da Wolf nella costruzione di una scienza dell'antichità basata sul valore euristico della critica filologica.

Ma prima di tornare a Wolf, vista l'importanza centrale che ebbe la disputa sull'incertezza delle origini di Roma (e a conclusione di questo breve *excursus* sul modo in cui la critica seppe affermare il valore probabile delle conoscenze da essa rese possibili), vale la pena soffermarsi su una memoria letta da Fréret all' *Académie* in merito alle questioni metodologiche che la disputa tra Levesque de Pouilly e l'abate Sallier comportava. Se la conclusione della disputa, come si è detto, si ebbe con la pubblicazione della *Dissertation* di Louis de Beaufort, è nel testo di Fréret che si trovano quelle indicazioni di metodo di cui si servirà, più tardi, Beaufort stesso per giungere a una precisa definizione di ciò che deve caratterizzare la verità storica. Lo scritto di Fréret in questione è la memoria intitolata *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires, et sur le degré de certitude de leurs preuves*, letta il 17 marzo del 1724.<sup>12</sup> Fréret si mostra innanzi tutto consapevole del fatto che alla critica filologica spetta l'onere della prova circa la propria legittimità epistemologica: di contro all'inclinazione per le ricostruzioni sistematiche, Fréret rivendica la bontà di metodi di analisi che trovino il proprio fondamento non nella possibilità di inserire il frutto della ricerca in un sistema, ma nell'applicazione mobile e flessibile di un metodo. Se la costruzione sistematica del sapere si rivela effica-

---

10 Cfr. ancora M. Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières*, cit., pp. 389-624 – sono queste le pagine centrali del monumentale lavoro della Raskolnikoff, in cui l'opera di Beaufort viene inserita nel più ampio contesto della scienza storica settecentesca, al fine di meglio valutare la rottura epistemologica operatasi con la *Dissertation*.

11 Sull'impressione che Gibbon ricavò dal lavoro di Beaufort, cfr. G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1954, pp. 93-96.

12 Sull'importanza di questo testo si rimanda sempre a M. Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières*, cit., pp. 127 ssg. – ma si veda anche C. Grell, *L'histoire entre érudition et philosophie. Etude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pp. 84-93.

ce in certi campi, come nello studio delle scienze esatte, d'altra parte vi sono campi d'indagine in cui il desiderio di giungere all'edificazione di un sistema può rivelarsi addirittura un ostacolo in vista dell'accrescimento delle conoscenze. All'*esprit de système* va dunque contrapposto l'*esprit philosophique*, cifra del nuovo secolo, ovvero di un atteggiamento scientifico che ormai si sarebbe diffuso nelle più prestigiose accademie scientifiche d'Europa, come la Royal Society di Londra o l'*Académie* di Parigi. Fréret non intende misconoscere la centralità della rottura epistemologica operata un secolo prima da Cartesio – ma si tratta appunto di qualcosa che appartiene al passato. Con elegante mossa retorica, il sistema di Cartesio viene insomma escluso dall'orizzonte scientifico del secolo della *philosophie*: “a quel sistema guardiamo sempre come si guarda a un capolavoro dello spirito umano, ma, illuminati dagli stessi principi di Cartesio, consideriamo la fede cieca nel suo sistema come un ostacolo al progresso verso la vera filosofia”.<sup>13</sup> Come Cartesio, a suo tempo, seppe prendere congedo dalle oscurità della scolastica, così ci si deve comportare oggi nei confronti della sua opera: per amore del sapere e del rigore, è necessario congedarsi da quel desiderio di pervenire a costruzioni sistematiche, pena l'impossibilità di accrescere il nostro sapere in quei campi in cui non ci è dato ordinare sistematicamente le nostre conoscenze. Compiuta questa professione di fede *philosophique*, Fréret precisa poi in che senso la critica debba essere intesa per dare frutti utili in vista dell'accrescimento delle conoscenze. Nel compiere questo gesto, Fréret delimita il senso della *critique* anche rispetto all'*esprit philosophique*. La *philosophie*, infatti, quale espressione di un atteggiamento opposto al dogmatismo, quale orientamento di ricerca da far valere nel campo di tutte le scienze, rischia di risolversi nella messa in opera di una critica fine a se stessa, che tutto mette in dubbio e tutto distrugge. Se la *philosophie* procede senza l'apporto della critica, anche in questo caso non si ha nessun accrescimento del sapere. La *critique* e la *philosophie* devono andare di pari passo nel dar vita a un nuovo modello di conoscenza, e ciò può avvenire solo se ci si rende conto di quali siano le finalità epistemiche della critica. Queste finalità vanno ricercate, per Fréret, nella specificità del lavoro storico di ricostruzione di eventi che appartengono a un orizzonte temporale ed esperienziale diverso, per definizione, da quello che racchiude la presenza immediata, fonte di evidenze apodittiche.

---

13 N. Fréret, *Mémoires académiques*, a cura di C. Volpillac-Augier, Fayard, Paris 1996, p. 81.

La vera critica non è altro che questo spirito filosofico applicato alla discussione dei fatti: essa segue nel loro esame lo stesso procedimento che i filosofi impiegano nella ricerca delle verità naturali. La giustezza del ragionamento si applica a tutte le specie di fatti, non si può limitare ai soli fenomeni naturali; è la critica che fornisce alla filosofia una gran parte dei fatti concernenti la morale e la fisica sui quali essa lavora, è la critica che le fornisce l'intelligibilità di ciò che hanno detto e pensato i grandi uomini che hanno vissuto prima di noi (...); d'altra parte, la filosofia ha rischiato e diretto la critica: è quella ad aver insegnato a quest'ultima a dubitare e a sospendere il giudizio; è quella ad aver reso difficile la scelta delle prove e il giudizio in merito alla loro forza.<sup>14</sup>

Come ben emerge dal passo citato, quello che Fréret insomma propone è un matrimonio in piena regola, da cui filosofia e critica possono trarre mutui vantaggi. Senza lo stimolo del dubbio, la critica perderebbe in rigore; senza la materia offerta dalla critica, però, lo spirito filosofico rischierebbe di vagare senza meta, rischierebbe cioè di non produrre alcuna conoscenza, perché non potrebbe inserirsi in nessun progetto di ricerca concreto. Non meno rilevante, nel passo citato, è l'alleanza epistemologica che lo storico cerca con lo studioso delle scienze naturali, in vista di una lotta comune contro l'*esprit de système*. È stato merito di Lepenies aver mostrato la stretta correlazione, esistente nel Settecento, tra i due programmi di ricerca, almeno fino al momento in cui la storia naturale non scompare per far posto da un lato alla storia della natura, dall'altro alla storia *tout court*.<sup>15</sup> Ma sarebbe erroneo trarre dall'esistenza di questa correlazione la conclusione secondo cui gli studiosi del mondo antico si sarebbero rivolti al modello offerto dalla storia naturale per legittimare l'esistenza dei propri studi entro l'enciclopedia. Il problema che Fréret intende risolvere concerne il tipo di evidenza che può essere fornito da certe prove fattuali in merito alla ricostruzione di un corso di eventi per definizione non presenti immediatamente all'osservatore. Ed è il fatto che Fréret si sia dimostrato consapevole della portata di questo problema ciò che rende la sua opera per noi così interessante.

Agli occhi dei *philosophes*, verso i quali Fréret mostra tanta benevolenza, le ricerche erudite dovevano invece continuare a sembrare una faccenda dotata di scarso rilievo, nonostante il fatto che anche per i *philoso-*

---

14 Ivi, p. 82.

15 Cfr. W. Lepenies, *La fine della storia naturale. La trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo* (1976), Il Mulino, Bologna 1991.

*phes l'esprit de système* costituisse un nemico da combattere. Pur non privi di interessi per la storia, i *philosophes* non hanno mai risposto, infatti, alla profferta di nozze fatta da Fréret. È alquanto significativo che, nell'articolo del *Dictionnaire philosophique* dedicato alla critica, Voltaire intenda considerare solamente la vecchia critica del gusto: in tale articolo si parla della satira e del fatto che i conflitti personali tra scrittori impediscono il sorgere di una critica imparziale. Solo all'inizio della voce si può cogliere, forse, un sentimento di rispetto per i critici impegnati a unire filologia e filosofia: "Non pretendo parlare qui della critica degli scolasti, con cui si restaura male la parola di un autore antico, che prima si capiva benissimo. Non affronto quelle vere critiche che hanno messo in chiaro quanto è possibile la storia e la filosofia antiche".<sup>16</sup> Voltaire qui pare mostrarsi consapevole del progresso compiuto dai filologi dell'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* nel momento in cui questi hanno reso possibile il passaggio da una filologia intesa come emendazione di testi antichi a una filologia intesa come ricostruzione rigorosa del passato. Ma di più non viene detto. Nemmeno nella voce *Histoire* dell'*Encyclopédie*, redatta dallo stesso Voltaire, Fréret e suoi colleghi dell'*Académie* trovano una menzione.

Tuttavia, se il secolo dei Lumi fu anche secolo della storia, ciò lo si deve in gran parte al lavoro svolto da Fréret e da quanti come lui, posti di fronte ai concreti problemi di ricostruzione del passato, tentarono di elaborare una metodica della ricerca storica epistemologicamente fondata. Nella memoria che stiamo considerando, Fréret si chiede infatti esplicitamente non solo quale sia "la natura e la forza della certezza storica in generale", ma anche "se non vi sia un gran numero di gradi di certezza".<sup>17</sup> A giustificare una simile impostazione vi è il fatto che la storia antica trae la sua certezza dal grado di autorità che viene conferito di volta in volta alle fonti. Queste ultime vanno inserite entro un quadro organico, il quale però non potrà mai essere completo ed esaustivo – e ciò rende necessaria l'interpretazione delle fonti, l'uso di congetture e di ipotesi grazie alle quali poter riempire le lacune che il quadro a nostra disposizione presenta. Nell'ambito di questo lavoro di ricostruzione trova applicazione un metodo che per Fréret ha una validità generale, tale da trascendere l'utilizzo che se ne può fare in sede storiografica. I gradi di tale metodica ven-

---

16 Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Einaudi Torino 1995, p. 161.

17 N. Fréret, *Mémoires académiques*, cit., p. 83.

gono così elencati: si comincia con la raccolta di quelle conoscenze di cui siamo certi; poi si procede sia nella distinzione tra ciò che è vero e ciò che è falso, sia nella distinzione dei diversi gradi di probabilità che si avvicinano all'uno o all'altro dei due poli; infine si approda alla distinzione tra i diversi gradi di certezza, i quali saranno diversi a seconda della materia trattata e, di conseguenza, a seconda della disciplina.<sup>18</sup> Passando poi da queste enunciazioni generali di metodo ai concreti problemi della ricerca storica, Fréret distingue i materiali di cui ci si può servire per effettuare il lavoro di indagine. A tal proposito vengono distinte due classi di prove: quelle che derivano dalle testimonianze contemporanee (atti e scritti risalenti all'epoca dei fatti narrati, oppure opere di storici che hanno potuto servirsi di memorie scritte da chi ha potuto essere presente ai fatti), e quelle che derivano dalle tradizioni storiche (opinioni popolari, che gli antichi accoglievano come ovvietà senza averne mai verificato la fondatezza).<sup>19</sup> Nonostante la consapevolezza del fatto che molte volte alla verità si mescola il falso, frutto dell'amore degli antichi per il meraviglioso, Fréret si mostra fiducioso circa la possibilità di giungere a ricostruzioni plausibili. Il sospetto verso le storie narrate dagli antichi è legittimo, ma sarebbe assurdo pensare che i Greci del tempo di Alessandro o i Romani del tempo di Cicerone abbiano potuto dar credito a storie del tutto prive di fondamento – e questo perché lo spirito *éclairé* della nostra epoca non è dissimile da quello che animava un'epoca dell'antichità nella quale il pensiero scientifico iniziava a muovere i suoi primi passi. Di contro a tale fiducia di principio verso la storiografia dell'età ellenistica, Fréret invita a una certa cautela verso gli autori più antichi, che non necessariamente risultano essere i più attendibili: ci si può fidare dell'autenticità delle testimonianze rese dagli autori più antichi solo se più fonti concordano tra loro, altrimenti è meglio affidarsi ad autori posteriori, perché da questi ultimi è lecito attendersi una consapevolezza critica maggiore.<sup>20</sup> Fréret conclude la sua trattazione ribadendo la validità del metodo scientifico applicabile in seno alle scienze storico-morali, le quali sono costrette quasi a giustificare la propria esistenza in un'epoca che predilige le scienze esatte come la geometria. Tale predilezione comporta il rischio di voler estendere a tutti i campi del sapere il metodo geometrico, e precisamente contro una simile, indebita estensione Fréret vuole mettere in guardia: la

---

18 Cfr. *ivi*, p. 77.

19 Cfr. *ivi*, p. 83 sg.

20 Cfr. *ivi*, p. 105.

geometria non ammette che la certezza perfetta, mentre nel campo scientifico che studia l'uomo (quindi entro discipline come la morale, la politica, l'economia, la medicina, la critica e il diritto) a valere è un altro tipo di argomentazione dimostrativa, che deve basarsi su proposizioni probabili. Estremamente sintomatico, mi pare, è il fatto che qui venga convocato sulla scena il filosofo Leibniz, a cui viene ascripto il merito di aver mostrato la razionalità dei saperi che si fondano su dimostrazioni probabili. Sarebbe infatti segno di scarsa razionalità, conclude Fréret, non sottomettersi ai risultati conseguiti dai saperi che conducono a conoscenze probabili: per la condotta morale dell'uomo sono questi i saperi che hanno maggiore utilità, e non quelli che conducono alla certezza assoluta.<sup>21</sup>

Nella dotta Göttingen, in cui Wolf ha compiuto la propria formazione, non poteva non trovare ascolto l'apporto dell'erudizione francese della prima metà del secolo. Alla produzione storica dei francesi Wolf si rivolge infatti con rispetto in un saggio dedicato a Winckelmann. Si tratta di un saggio che Wolf pubblicò nel 1805, nell'ambito di un progetto goethiano, intitolato *Winckelmann und sein Jahrhundert*, teso a rendere omaggio a colui che a tutti i dotti tedeschi dell'epoca continuava ad apparire, nonostante i limiti che comunque venivano ascripti alla *Storia dell'arte nell'antichità*, come il vero iniziatore di quel moto di riappropriazione dell'antichità greca che doveva costituire il perno della nuova *Bildung*.<sup>22</sup> In un passo in cui è in questione il periodo in cui Winckelmann stava ancora ultimando la sua formazione storica, Wolf compie un esplicito riferimento all'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, e scrive: "nessuno può disconoscere i meriti che ebbe quella società di eruditi nel trattare l'antichità in modo fruttuoso e conforme ai tempi moderni, tanto più che, negli ultimi decenni, certi filologi tedeschi, che divulgarono per tutto il mondo tali conoscenze senza approfondirle, hanno seguito il modello dei francesi più di quello di qualsiasi altro popolo".<sup>23</sup> Parole, queste, con le

---

21 Cfr. *ivi*, p. 120 sg.

22 Il saggio di Wolf compare alle pp. 453-470 del volume *Winckelmann und sein Jahrhundert*, Cotta, Tübingen 1805. Il volume comprendeva delle lettere di Winckelmann a Berendis, un saggio di H. Meyer sulla storia dell'arte nel secolo XVIII, il saggio di Goethe, *Skizze zu einer Schilderung Winckelmanns*, un secondo saggio di Meyer e infine il testo di Wolf. Una traduzione del saggio di Goethe, del secondo saggio di Meyer e di quello di Wolf si trova in J.W. Goethe, *Vita di Winckelmann*, a cura di E. Agazzi, Moretti & Vitali, Bergamo 1992, di cui ci siamo serviti.

23 *Ivi*, p. 79 sg.

quali Wolf da un lato pare riconoscere un debito, dall'altro pare, però, voler anche affermare che la filologia tedesca ormai si trovava in una fase in cui non occorre più andare fuori dalla Germania per trovare quanto occorre per porre le basi di una scienza dell'antichità rigorosa e lontana da quella che ormai veniva bollata come "erudizione". Ma è a quest'ultima, come ci ha mostrato il caso di Fréret, che si devono importanti risultati non solo in merito all'accrescimento delle conoscenze sul mondo antico, ma anche importanti acquisizioni nel campo della metodica che deve stare alla base dello studio dell'antichità.

L'aver sottolineato il peso e la portata della metodica in seno alle scienze dell'antichità, sulla scorta di una tradizione già ampiamente affermata nel corso del Settecento, mi pare costituire, in termini epistemologici, il momento centrale dell'impresa scientifica tentata da Wolf nell'*Esposizione*. Certo, può sembrare una forzatura, nella ricostruzione qui tentata, l'aver evidenziato una possibile linea di continuità tra le discussioni francesi in merito al metodo filologico e il progetto perseguito da Wolf. Ma vi sono buoni motivi per impostare in tal modo la questione. Si prenda, per esempio, un'opera come la *De fide historica recte aestimanda Disputatio* di Johannes August Ernesti, del 1746, che, sul suolo tedesco, non solo aveva ampiamente confutato le tesi del pirronismo storico, ma aveva pure posto in evidenza quanto fosse centrale la questione degli statuti epistemici del sapere filologico. A Ernesti, però, sembra mancare la consapevolezza, presente in Fréret prima e in Wolf poi, della necessaria saldatura tra la pratica filologica e la questione teorica concernente lo statuto epistemico dell'oggetto storico. Non a caso, nella *Disputatio* di Ernesti è assente ogni riferimento alle questioni dibattute in Francia in merito all'incertezza sui primi secoli della storia romana. Definire il valore e i limiti della conoscenza storica è un problema di natura epistemologica che non riguarda, è chiaro, solo la filologia. Ma una filologia che pretenda di risolvere la questione posta dalla propria scientificità senza considerare le condizioni di possibilità del conoscere storico non poteva che precludersi la via verso una fondazione rigorosa dei propri statuti.<sup>24</sup> In Wolf, come nell'erudizione francese settecentesca, critica e storia si trovano invece unite in un quadro unitario, che serve a definire sia un campo oggettuale, sia un programma di ricerca, e quest'ultimo si presenta ancorato in una metodica che si deve mostrare capace di render conto tanto

---

24 Cfr. C. Borghero, *La certezza e la storia*, cit., p. sgg 294.



della propria efficacia in termini conoscitivi, quanto della propria capacità di isolare l'oggetto da essa reso visibile.

Solo se si è disposti a sottoporre l'impresa scientifica che va sotto il nome di scienza dell'antichità a questo sguardo si riesce a comprendere l'innovazione ascrivibile a Wolf. La vicinanza – volutamente enfatizzata – con Fréret concerne un insieme di punti che riguardano essenzialmente il valore epistemico della critica e il rapporto di quest'ultima con la fondazione del sapere storico nel suo insieme. Ma Wolf lega la totalità della propria impresa alla costruzione di un sapere che si pone come produzione di una specifica forma di alterità – e qui la differenza rispetto all'erudizione settecentesca diventano tanto rilevanti quanto quelle con la filologia biblica. A Wolf premeva unire la fondazione del sapere filologico – fondazione che appunto nella definizione delle strutture dell'*organon* ha il suo perno – alla costruzione di un ambito disciplinare che andava distinto da altre forme di riappropriazione del passato. Wolf certo non ignorava nemmeno quanto fosse importante il contributo fornito da autori come Ernesti, Eichhorn o Semler<sup>25</sup> in merito alla definizione dello statuto epistemologico delle scienze filologiche – e ciò sia detto in riferimento ai saggi di Grafton menzionati in precedenza, nei quali la linea che congiunge gli studi dei biblisti tedeschi del Settecento a Wolf viene messa nel giusto rilievo. Ma Wolf pone la fondazione della filologia in stretto rapporto con la creazione di un campo oggettuale che esclude ogni riferimento alle formazioni culturali – o meglio, alle “civiltà” – del mondo antico con le quali i Greci entrarono in contatto. All'inizio dell'*Esposizione*, dopo il passo, già commentato nel corso della presente ricerca, in cui Wolf spiega perché oggetto della scienza dell'antichità possano essere solo le “culture” e non le “civiltà” del mondo antico, Wolf afferma di voler lasciare lo studio di queste ultime agli orientalisti.<sup>26</sup> E in fondo orientalisti, oltre che filologi nel senso che voleva dare Wolf a quest'espressione, erano tutti i membri dell'*Académie* francese: Fréret non solo dominava perfettamente l'antichità greca e romana, ma i suoi interessi si estendevano a tutte le tradizioni culturali del Mediterraneo antico. Come se non bastasse, nel campo di indagine di Fréret cadeva pure la Cina, la cui scrittura “geroglifica” aveva attratto l'attenzione di molti studiosi del Settecento.<sup>27</sup> Nello

---

25 Va ricordato che Wolf scrisse anche un resoconto degli ultimi giorni di vita di Semler: cfr. F.A. Wolf, *Über Herrn D. Semlers letzte Lebensstage*, Hemmerde&Schwetschke, Halle 1791.

26 Cfr. F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 110.

27 Cfr. M.V. David, *Le débat sur les écritures et hiéroglyphe aux XVII et XVIII siè-*

sguardo storiografico di Fréret, dunque, non poteva trovar posto quell'insieme di considerazioni sul ruolo esemplare dei Greci che sarebbe stato alla base della fondazione della filologia operata da Wolf.

Se consideriamo entro questa prospettiva la separazione della filologia dall'orientalistica, non ci troviamo dunque di fronte a una semplice divisione del lavoro, o alla necessità di affermare, anche nel campo della filologia, quella concezione specialistica dello studio e della ricerca che poi si affermerà prepotentemente nel corso dell'Ottocento.<sup>28</sup> Del resto, si è già rilevato quanto l'idea di una *Bildung* onnicomprensiva, aperta, duttile, e perciò non specialistica, fosse legata alla proposta di rendere gli studi classici la base di un nuovo modello pedagogico-formativo. In gioco, piuttosto, è la creazione di un orizzonte di aspettativa che dovrebbe portare all'apertura di un nuovo spazio di esperienza. Se, seguendo le indicazioni di Koselleck, possiamo affermare che aspettativa ed esperienza "costituiscono la storia e la sua conoscenza",<sup>29</sup> l'orizzonte di aspettativa dischiuso dalla filologia, intesa quale base della conoscenza storica del passato greco, ha lo scopo di creare un nuovo spazio di esperienza, che la retorica della *Bildung* analizzata in precedenza ci permette di comprendere come spazio dell'umanità realizzata. Wolf ascrive alla scienza dell'antichità sia il compito di ricostruire un passato, sia la funzione di rendere presente, in forma mediata, il tipo di umanità che in quel passato ha trovato una prima realizzazione storica. Conformemente alla percezione che del tempo storico si inizia ad avere nel Settecento, il presente può essere percepito come ciò che contiene in sé la promessa di un'esperienza inedita, la quale però si può configurare solo come perfezionamento dell'umano, ovvero di ciò che si è costituito come umano nel corso di uno sviluppo storico pregresso.

Per accogliere in noi una quantità in apparenza infinita di forme estranee sarà necessario cancellare per quanto possibile le nostre proprie forme e uscire per così dire dall'interno del nostro essere abituale. Da ciò scaturisce una complessità del pensiero e del sentimento, che sotto l'aspetto scientifico diviene per noi moderni un grado più bello della cultura dello spirito (*eine schönere Stufe des Geistes-Cultur*), di quanto per l'uomo di mondo sia la capacità di appropriarsi (*aneignen*) di forme inconsuete che egli crede appunto conformi ai suoi propositi.<sup>30</sup>

---

*cles, et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, S.E.V.P.E.N., Paris 1965.

28 Su ciò, cfr. P. Schiera, *Laboratorio borghese*, cit., p. 253 sgg.

29 R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986, p. 303.

30 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 160.

In questo passo tratto dall'*Esposizione* di Wolf emerge ancora una volta la necessità di distinguere l'appropriazione del passato compiuta attraverso l'applicazione di un metodo storico-critico da quella che invece si attua in modo entusiastico attraverso un'immedesimazione non riflessa con l'antico. Ma ai fini della nostra analisi tale passo testimonia soprattutto la volontà, da parte del filologo, di rendere chiaro in che senso l'impresa di ricostruzione del passato è incontro con una forma specifica di alterità, la quale è capace di allargare i confini dell'abitudine e di metterne in crisi lo statuto quale unica dimensione temporale concretamente esperibile. Proviamo ora, alla luce delle analisi compiute sin qui, a ricostruire le tappe di questo viaggio verso l'alterità che il filologo intende intraprendere. Il primo passo consiste nel disporsi in modo appropriato a compiere tale viaggio: senza una previa sospensione di quell'ovvietà con cui guardiamo al mondo a cui apparteniamo, staccarsi da ciò che costituisce il fondamento dell'abitudine appare impossibile. Una volta giunti in quel vasto territorio da noi lontano che è il passato, ciò che incontriamo è una forma di alterità che però ci restituisce in immagine qualcosa che non ci è del tutto estraneo: si tratta di un pezzo della nostra identità che l'altro ci mostra attraverso una variazione, attraverso una modulazione differente di ciò che comunque ci appartiene. Qui la funzione del *Geist* mostra tutta la sua coerenza: andare verso l'altro è sì uscita da sé, ma è anche rimpatrio, nel senso che l'altro con cui mi incontro andando in Grecia abita un "gradino più bello" (*eine schönere Stufe*) di quella scala dello spirito che rende possibile e praticabile il collegamento tra "noi moderni" e la Grecia. Che tale collegamento sia possibile e praticabile, però, non vuol dire che sia immediato. Da qui la necessità di ricorrere al metodo, a qualcosa cioè che funge da guida in quel vasto territorio che è l'antichità. Ora, se la *Geistes-Cultur* greca si rivela al tempo stesso estranea e familiare, ciò che è in gioco in questo viaggio verso l'altro non è né la totale uscita da sé, né la possibilità di un'incorporazione dell'altro senza residui, bensì la praticabilità del viaggio, la possibilità cioè di compiere un moto di andata e ritorno verso l'altro che permette al soggetto di tornare presso di sé più ricco di quanto non sarebbe se tale viaggio in Grecia non avesse luogo. La pratica filologica in quanto tale è questo moto di andata e ritorno, è questa uscita da un presente che dischiude possibilità inedite di esperienza solo attraverso un'appropriazione non ingenua e non entusiastica del passato.

Potrà forse sembrare inappropriato che si sia qui introdotta la nozione di alterità in un contesto in cui era primariamente in gioco una disamina del metodo filologico. Ma senza l'ausilio fornito da tale nozione si rischia di perdere di vista in che senso, nel discorso di Wolf, la fondazione di una metodica sia inscindibile dalla costruzione di una retorica politico-peda-

gogica. Questa retorica politico-pedagogica, lo si è visto in precedenza, ha la pretesa di porsi quale punto di partenza di un cammino alla fine del quale la Germania può legittimamente porsi quale patria del *Geist*. A considerare l'intera questione da questa prospettiva, emerge un quadro che, in modo schematico, potrebbe venir così riassunto: da un lato, si afferma che per andare in Grecia si deve passare per la Germania, patria di quella nuova forma di sapere che è l'*Altertumswissenschaft*, dall'altro, attraverso le risorse discorsive che hanno permesso la fondazione della stessa *Altertumswissenschaft*, si comunica l'idea che chiunque decida di soggiornare in Grecia, lì non troverà che un'altra Germania. Ma, nell'epoca in cui scrive Wolf, questo intreccio tra *Deutschtum* e grecità convoca immediatamente sulla scena le difficoltà di una Germania in piena crisi d'identità, alle prese con un'eredità dei Lumi complessa e articolata, che richiedeva lo sforzo di parecchi ingegni per riuscire a specificare, rispetto a quell'eredità, quale fosse la peculiare posizione dei Tedeschi in seno all'Europa moderna. Ora, che significa leggere la nascita dell'*Altertumswissenschaft* alla luce della questione del *Sonderweg* tedesco verso la modernità – ovvero verso una pienezza politico-culturale in cui la dimensione culturale, che la retorica del *Geist* veicola imperiosamente, serve a compensare eventuali deficienze riscontrabili sul piano della maturità politica? Tutto ciò ha un senso preciso nel momento in cui si tratta di chiarire in che modo l'incontro con l'alterità greca serve anche a definire il confine tra lo spazio spirituale in cui si muove il *Deutschtum* e lo spazio *zivilisiert* in cui si muovono le altre tradizioni europee moderne – *in primis* quella francese. Da qui la centralità del confronto con quella tradizione filologica che aveva trovato nell'*Académie* dei Fréret e dei Beaufort la massima espressione. Wolf, lo si è detto, non poteva ignorare questa tradizione. Nemmeno la Berlino dell'*Aufklärung*, del resto, ignorava il fatto che dalla Francia non spirava solo il vento rigeneratore contenuto nelle opere dei *Philosophes*. Indicativa al proposito la conoscenza che di Fréret ebbe Paalzow, un funzionario di stato berlinese che con i suoi scritti contribuì non poco a diffondere l'idea che la critica filologica applicata allo studio delle fonti cristiane poteva servire a prendere distanza dalla volontà egemonica del cristianesimo inteso quale unica sorgente della verità.<sup>31</sup> Ciò

---

31 Cfr. p. es. C.L. Paalzow, *Hierokles oder Letzte Prüfung und Vertheidigung der Christliche Religion angestellt von den Herren Michaelis, Semler, Less, und Fréret*, Gebauer, Halle 1785. Sulla figura di Paalzow e sul ruolo da questi giocato in seno alle discussioni politiche della Prussia tardosettecentesca, cfr. E. Tortarolo, *La ragione sulla Sprea*, cit., pp. 213-220.

detto, dovrebbe risultare chiaro come mai l'*Esposizione* di Wolf non conceda alcuno spazio alla tradizione della filologia francese quando si tratta di ricostruire le premesse metodiche dell'*Altertumswissenschaft*. Quest'ultima non deve solo produrre la via d'accesso privilegiata a quell'oggetto da essa costruito metodicamente che è il mondo greco; essa deve anche marcare il confine con un'altra forma di alterità, costituita dalla tradizione erudita francese. L'inclusione del greco nell'orizzonte utopico dischiuso dalla retorica della *Bildung* si pone dunque al tempo stesso come esclusione di ciò che sta dall'altra parte del Reno.

Se non si coglie appieno in che senso questo gesto di inclusione ed esclusione sia parte integrante del progetto fondativo a cui l'*Esposizione* dà luogo, sfugge completamente dalla nostra vista il significato della nascita della filologia in quanto disciplina. Come mostra in modo efficace Certeau nelle sue riflessioni sul discorso storico in quanto discorso disciplinare,<sup>32</sup> la nascita di un campo disciplinare non è mai scindibile da un intreccio di fattori istituzionali, che rendono tale campo dipendente da interessi che non sono di natura epistemica. Ora, nel caso di cui ci stiamo occupando, l'istituzione alla quale il filologo guarda è certamente lo Stato prussiano realmente esistente, inteso come condizione di possibilità del sapere storico-filologico, inteso cioè come istanza in virtù della quale il filologo può portare a termine il proprio lavoro di ricostruzione del passato. Tale dipendenza da un'istituzione concreta non esaurisce tuttavia il senso del rapporto tra la nascita della filologia come disciplina e il contesto storico specifico in cui essa ebbe luogo. Qui è in gioco anche una relazione che potremmo definire immaginaria con un *Deuschtum* a venire, cioè con un'entità che esiste unicamente nello spazio che ne delimita discorsivamente i confini. Tale relazione agisce in due direzioni, per cui, più propriamente, qui si dovrebbe parlare di un rapporto di reciproca fondazione tra sapere filologico e *Deuschtum*. La filologia contribuisce a creare i confini immaginari di quest'ultimo nella misura in cui mobilita la retorica del *Geist* all'interno della propria funzione quale sapere istituzionale che ci permette di attingere alla fonte greca – dunque originaria – del *Geist* che forgia il *Deuschtum* stesso. Ma, nel contempo, la filologia trova nel *Deuschtum* la propria condizione di possibilità: solo avocando a sé una funzione primaria quale strumento di educazione di una nuova specie di cittadini tedeschi che hanno saputo formare se stessi in modo armonico la

---

32 Cfr. M. de Certeau, *La scrittura della storia* (1975), Jaca Book, Milano 2006, pp. 25-117.

filologia può pensare di esistere quale spazio discorsivo non solo autonomo, ma addirittura capace di fondare l'intera enciclopedia dei saperi. Ed è in questo rapporto di reciproca fondazione che si colloca l'esclusione della tradizione filologica francese: non si tratta della semplice esclusione di una discorsività percepita come concorrenziale – se così fosse, Wolf, nella parte dell'*Esposizione* in cui prende le distanze dalla precedente tradizione degli studi classici, discuterebbe in termini critici l'eredità della tradizione erudita settecentesca di provenienza francese, evidenziando rotture ed eventuali continuità;<sup>33</sup> in realtà, la tradizione erudita francese viene marcata da un silenzio, viene resa semplicemente invisibile. Nel testo dell'*Esposizione*, tale silenzio, inteso come cifra di un'esclusione, attesta la natura mitica del gesto inaugurale compiuto da Wolf. Nel dire questo, ovviamente, non si ha di mira unicamente la pretesa espressa da Wolf di istituire un nuovo sapere su basi inedite di rigore. Qui è piuttosto in gioco il fatto che ogni operazione storica, in seno alla modernità, assume la funzione del mito in quanto narrazione delle origini. La filologia inaugurata da Wolf, nel costruire la greicità quale luogo dell'origine, ha la pretesa di dire qualcosa di essenziale su ciò che forma le origini dello spirito tedesco – ed è precisamente a questo livello che l'esclusione dell'*esprit* gioca un ruolo essenziale nella costruzione retorica dell'*Esposizione*: ponendo se stessa come unica fonte d'accesso al mondo antico, la filologia tedesca rivela la propria funzione di mito fondatore dell'identità nazionale tedesca, la cui integrità poteva venir assicurata solo rendendo non operante la portata istitutrice di qualunque altra tradizione culturale capace di dire il vero sul mondo classico.

La discorsività inaugurata dal filologo non è certo l'unica ad aver contribuito alla produzione della retorica dello spirito tedesco – ciò costituisce un aspetto del nostro discorso che si è sottolineato più volte nel corso del presente lavoro. Ma se ci si chiede cosa vi è di specifico nell'apporto fornito dalla filologia alla formazione di tale retorica, la risposta va cercata nella natura disciplinare del discorso che si incarica di amministrare e impartire la *Bildung*. Esistere come disciplina, per il discorso filologico, significa esistere quale discorso che fonda l'origine e che, come tale, può legittimarsi a dire la verità anche sul presente.

---

33 Cfr. F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 138 ssg.

## VII

### IL CLASSICO, LA BELLEZZA E LA MORTE

Nel capitolo precedente abbiamo potuto constatare una sorta di rimozione, operata in modo sottile, da parte dell'*Altertumswissenschaft* nei confronti del contributo che la filologia francese aveva offerto alla definizione di un metodo scientifico che potesse stare alla base delle discipline storiche. Ora andrà invece preso in considerazione un altro aspetto del ruolo giocato da Wolf quale istitutore di discorsività. Si tratta del rapporto che l'*Altertumswissenschaft* intrattiene con la storia dell'arte inaugurata da Winckelmann. Tale rapporto risulta interessante per più aspetti. In primo luogo, esso permette di verificare, attraverso una sorta di analisi compiuta per contrasto, il significato strategico che ha la scelta compiuta da Wolf di attribuire ai testi scritti un valore primario quale via di accesso al mondo greco. Tale scelta innerva l'intera fondazione wolfiana dell'enciclopedia filologica: la *Darstellung der Altertumswissenschaft* ingloba infatti l'archeologia e lo studio dell'arte antica all'interno di un *corpus* disciplinare dominato dalla filologia – nell'*Überblick sämtlicher Theile der Alterthums-Wissenschaft*, in cui, a conclusione della *Darstellung*, si elencano le discipline che compongono l'enciclopedia filologica, Wolf colloca l'archeologia al diciottesimo posto e al ventesimo la storia dell'arte antica.<sup>1</sup> Nel far ciò, disloca altrimenti l'operazione compiuta in precedenza da Winckelmann, che invece aveva scelto la storia dell'arte – e segnatamente la storia della scultura – quale via di accesso privilegiata alla grecità.

È vero che Winckelmann si avvicina all'arte greca mosso da interessi che non si possono definire puramente estetici, dal momento che la scelta

---

1 Cfr. F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 166.

di occuparsi di arte greca avviene alla fine di un percorso intellettuale che procedeva da un solido apprendistato in campo storiografico.<sup>2</sup> Mi riferisco qui al periodo che Winckelmann aveva trascorso, come bibliotecario, al servizio prima dello storico Johann Peter Ludewig, poi del conte Heinrich von Büнау, periodo questo durante il quale comincia ad acquisire un *habitus* mentale ben preciso, che comporta sia una certa cautela critica verso le fonti antiche, sia la consapevolezza della distanza che separa in maniera irrimediabile il presente in cui agisce il soggetto della scienza dal passato sottoposto a indagine. Tuttavia, l'operazione storica compiuta da Winckelmann non è scindibile da un aspetto sistematico più generale, che in qualche modo pare contraddire il senso stesso del fare storia: si tratta della necessità di trovare, a partire dalla scultura greca, un canone per la bellezza. E qui si tocca immediatamente la differenza tra l'impianto teorico di Winckelmann e quello di Wolf: per il filologo l'arte degli antichi non può costituire, da sola, oggetto di studio, dal momento che la scienza dell'antichità, come si è visto nel capitolo quinto, intende applicarsi al "complesso delle conoscenze e delle notizie che ci fanno conoscere le azioni e le sorti, lo stato politico, erudito e domestico dei Greci e dei Romani, la loro cultura, le loro lingue, arti e scienze, costumi, religioni, caratteri nazionali e modi di pensare, sì che siamo messi in grado d'intendere a fondo le loro opere che ci sono pervenute e di goderle, comprendendone contenuto e spirito, riattualizzando l'antica vita e confrontandola con la posteriore e la moderna". La differenza appena evidenziata non è dunque una differenza oggettuale, ma investe lo statuto epistemologico del sapere storico in quanto tale. Per Wolf è in gioco la fondazione di un'impresa di carattere enciclopedico: studiare gli antichi nella totalità della loro produzione culturale è un'operazione che ha lo scopo di restituire visibilità a un complesso articolato di forme di vita, all'interno del quale la produzione di opere d'arte è isolabile come un elemento che riceve senso solo se messo in rapporto a tutti gli altri. Inoltre, la volontà di inserire lo studio del mondo antico in un quadro enciclopedico deve permettere la gestione dei saperi storici nella loro interazione reciproca. Tali saperi si trovano ordinati all'interno di una gerarchia che ha al proprio vertice la critica filologica in quanto via di accesso privilegiata al significato del mondo spirituale sottoposto a indagine, ma devono poter essere poi

---

2 Cfr. H.C. Seeba, *Winckelmann: Zwischen Reichshistorik und Kunstgeschichte*, in H.E. Bödeker – G.G. Iggers – J.B. Knudsen (a cura di), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 299-323.



messi in gioco all'interno di altre formazioni discorsive epistemologicamente rilevanti, come per esempio l'orientalistica o la filologia biblica. La loro disponibilità e duttilità applicativa quali tecniche del conoscere, se possiamo chiamarle così, ciascuna delle quali ha il compito di mettere in luce un aspetto specifico di una formazione culturale pregressa, da un lato non ne intacca la pertinenza quali saperi ausiliari dotati di una relativa autonomia disciplinare, dall'altro ne mostra l'incompletezza qualora volessero ergersi ad autonome vie di accesso a questa o quella *Civilisation* del passato. Ciò che ne fonda il valore epistemico è l'inquadramento enciclopedico, è cioè la possibilità di giustificare la loro portata cognitiva rispetto a un campo oggettuale che va delimitato e compreso in anticipo. E definire tanto un campo oggettuale quanto la pertinenza degli strumenti cognitivi atti a rendere conto della sua positività è precisamente ciò a cui mira l'*Altertumswissenschaft*.

Certo, come si è ribadito più volte nel corso della presente ricerca, anche in Wolf l'originalità greca sembra inserirsi nel discorso filologico come un elemento che ne mina dall'interno il rigore quale sapere storico. Ci si potrebbe infatti chiedere perché mai l'*Altertumswissenschaft*, in quanto scienza dell'antichità, non metta in relazione lo studio della formazione culturale greca con lo studio di quelle persiana, fenicia, egizia o ebraica. Ma se Wolf ne convoglia lo sguardo verso quella che gli appare come l'unica *Geisteskultur* presente nel mondo antico, ciò avviene perché l'impianto enciclopedico adottato aspira anche a render possibile una giustificazione del valore formativo dello studio dell'alterità greca: la retorica che lega in modo inscindibile *Kultur* e *Bildung* ha un senso, in sede sistematica, in quanto permette una gestione discorsiva del rapporto che lo studio della cultura greca intrattiene con l'attualità. La classicità winckelmanniana, in quanto costruzione di un modello ideale al quale attribuire una specifica portata politico-pedagogica, appare invece scissa dalla storicità che investe gli esempi storicamente determinati a partire dai quali tale classicità riceve la propria legittimazione. Se Wolf non deduce il valore pedagogico dello studio dell'antichità dalla contemplazione delle opere d'arte greche, se, in altre parole, inserisce la storia dell'arte greca entro un quadro enciclopedico più vasto, che intende tanto fondare la scientificità dello studio delle culture antiche quanto giustificare la portata pedagogica che va attribuita a tale studio, lo fa con l'intento di sciogliere il paradosso che consiste nel far rivivere, attraverso le risorse offerte dal metodo scientifico, un'epoca passata studiando la quale si è sicuri di trovare "il fondamento di un carattere perfetto riguardo alla vera e genuina umanità".

Resta però da chiedersi se la storia dell'arte antica di Winckelmann, nell'apparente "ingenuità" del proprio metodo, che sembra cancellarsi di fronte a quell'opzione estetica che ne costituisce la ragione d'essere, non delimiti un luogo discorsivo nel quale poter trovare il *telos* nascosto dell'impresa filologica inaugurata da Wolf. E questa sarebbe la seconda ragione per cui una trattazione della fondazione dell'*Altertumswissenschaft* deve fare i conti con il lascito winckelmanniano. Voglio in altre parole sostenere l'ipotesi seguente: si ammetta pure che il discorso di Winckelmann è percorso da una tensione irrisolta tra la volontà di attribuire ai Greci l'invenzione di ciò che si deve considerare universalmente umano e il riconoscimento del fatto che da costoro ci separa una distanza storica incolmabile (e vedremo, comunque, che anche questo assunto di partenza andrà rivisto); ma tale tensione abita necessariamente ogni scienza storica desiderosa di restituirci una conoscenza adeguata del mondo greco la quale, al tempo stesso, intenda essere anche il veicolo di una *Bildung* destinata a porre tale scienza storica in una posizione privilegiata rispetto ad altre discipline storico-culturali. Fino al momento in cui la filologia non si libera dalla pretesa di essere quella formazione discorsiva che è capace di restituire all'Europa moderna l'immagine dell'originaria umanità ideale, il gesto winckelmanniano è destinato insomma a intaccare in maniera costitutiva e non accidentale la funzione che la filologia classica attribuisce a se stessa quale strumento pedagogico dotato di un'eccellenza peculiare. Nel formulare quest'ipotesi non intendo minimizzare le cesure e le discontinuità che separano la storia dell'arte greca intrapresa da Winckelmann dall'*Altertumswissenschaft* wolfiana. Queste cesure si lasciano misurare e cogliere non appena si rifletta sul fatto che l'appropriazione dell'origine greca non avviene mai una volta per tutte, ma è sempre condizionata da bisogni specifici e locali, legati ai contesti nazionali e politici nell'ambito dei quali operano di volta in volta il filologo e lo storico in quanto soggetti della scienza. Credo però che non sia inopportuno attribuire all'invenzione dell'alterità greca operata da Winckelmann un valore paradigmatico,<sup>3</sup> se non altro perché tale invenzione si presenta per così dire allo stato puro: mentre le retoriche della fondazione del sapere agiscono nella filologia, da Wolf in poi, in maniera tale da mettere in primo piano preoccupazioni di ordine epistemologico, il

---

3 Ma vi è anche chi non esita a identificare in Winckelmann il creatore di un nuovo paradigma, nel senso kuhniano del termine: cfr. A. Potts, *Flesh and the Ideal. Winckelmann and the Origins of Art History*, Yale University Press, New Haven – London 1994, p. 23 ssg.

testo wincklemanniano esibisce scopertamente il proprio intento di porsi quale archivio di immagini ideali e originarie. Per essere ancora più chiari: il modo in cui Winckelmann inventa l'origine greca, per proporre poi quella forma di riappropriazione che è la storia dell'arte in quanto sapere disciplinare inedito, costituisce ciò che la filologia ottocentesca inaugura da Wolf ha rimosso, ma tale rimozione continua ad agire ogniqualvolta la filologia assume come immediata e non discutibile l'originalità dei Greci rispetto ad altre formazioni culturali del mondo antico – originalità che, lo si è visto, è anche originarietà, nel senso che ai Greci si vuol far risalire quell'ideale di umanità di cui sarebbe diventata unica latrice la tradizione occidentale moderna.

Per verificare la tenuta di tale ipotesi, cercherò nel presente capitolo di esporre i principali *loci* dell'opera wincklemanniana. Tralascio volutamente un'analisi del contesto storico in cui andrebbero inseriti tanto i *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauer-kunst*, del 1755, quanto la *Geschichte der Kunst des Alterthums*, uscita nel 1764.<sup>4</sup> Ricordo solo un paio di date rilevanti, con lo scopo di incorniciare cronologicamente tale contesto. Va menzionata innanzi tutto l'opera principale di Anne-Claude Philippe de Tubières, comte de Caylus, ovvero i sette tomi del *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises*, che iniziano a uscire nel 1752. Se Winckelmann aveva un concorrente, questi era certamente il grande erudito francese, che sapeva destreggiarsi con i resti del mondo antico (e non solo greco-romano) con la stessa leggerezza e versatilità con cui frequentava i salotti, le accademie e la corte di Parigi. Per comprendere come mai la storia dell'arte antica di Winckelmann sia stata salutata come uno dei primi lavori in grado di conferire allo studio dell'arte antica un'aura di scientificità, si deve poi considerare la passione entusiastica per rovine, monumenti, cammei e medaglie antiche che era diffusa nell'Europa di allora. A tale proposito, va ricordata almeno l'uscita, nel 1762, del primo volume di *The Antiquities of Athens measured and delineated by James Stuart and Nicholas Revett* (gli altri usciranno rispettivamente nel 1789, 1794, 1814 e 1830), un'opera nella quale gli autori hanno riversato l'enorme mole di materiale iconografico raccolto durante il loro viaggio compiuto dal 1751 al 1754. Il viaggio era stato finanziato dalla "Society of

---

4 Per un inquadramento storico dell'opera wincklemanniana che abbraccia anche la *Wirkungsgeschichte* di quest'ultima all'interno delle poetiche neoclassiche settecentesche e oltre, mi limito a rimandare al classico R. Assunto, *L'antichità come futuro* (1972), Medusa, Milano 2001.

Dilettanti”, un’associazione fondata nel 1732 da Sir Francis Dashwood per favorire lo studio dell’antichità classica. Un lavoro, questo, dal quale la comunità dei grecofili – non solo inglese – molto si attendeva, ma che deluse subito chi, come Winckelmann, era animato invece da interessi non più riconducibili al gusto antiquario.<sup>5</sup> Chiudo tale scarna cornice ricordando la “romanità” eccentrica di Giovanni Battista Piranesi, polemicamente rivisitata in contrapposizione alla grecomania del tempo – e tra le opere di Piranesi, qui, più che l’opera del 1761, *Della magnificenza e dell’architettura de’ Romani*, va menzionato il *Parere su l’architettura*, uscito nel 1765, per la dirompente carica innovativa ivi contenuta. Ma è chiaro che il rimando al grande teorico veneto dell’architettura non serve solo a indicare una modalità di appropriazione dell’antico che guarda a Roma e non alla Grecia, o che sposta l’attenzione da una forma di espressione artistica – la scultura – a un’altra – l’architettura. Come aveva mostrato assai bene Manfredo Tafuri, ciò che inizia a cambiare, con Piranesi, è il rapporto con l’origine, ovvero con la necessità, postulata da ogni teoria del classico, di dover per forza cercare nel mondo antico forme, figure, narrazioni e linguaggi di cui servirsi per formulare l’utopia di una trasformazione del presente.<sup>6</sup>

È grazie al contrasto con questi e altri lavori che si può misurare la novità del discorso winckelmanniano in quanto teoria volta a definire il rapporto tra arte e antichità classica.<sup>7</sup> Ora, poiché l’aspetto che qui più ci interessa in relazione a tale novità riguarda il modo in cui lavora, nel tessuto dell’argomentazione di Winckelmann, la nozione di storicità, va ricordato il fatto che Winckelmann non si inserisce tanto nella tradizione dell’antiquaria, quanto in quel contesto epistemico, sviluppatasi in seno al sapere settecentesco, il quale, facendo leva sulle risorse offerte dalla temporalizzazione quale strumento di classificazione e raccolta dei fenomeni,

---

5 Sulla grecomania inglese, cfr. J. Mordaunt Crook, *The Greek Revival. Neo-Classical Attitudes in British Architecture 1760-1870*, Murray, London 1972. Non è qui ovviamente possibile approfondire le connessioni tra la grecomania e altre forme di revival, in *primis* quello neogotico, che caratterizzano la cultura inglese a partire dalla seconda metà del Settecento. Mentre sul collezionismo europeo di oggetti antichi, cfr. A.-F. Laurens – K. Pomian (a cura di), *L’anticomanie. La collection d’antiquités aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles*, Ed. de l’EHESS, Paris 1992.

6 Cfr. M. Tafuri, *La sfera e il labirinto. Avanguardie e architettura da Piranesi agli anni ’70*, Einaudi, Torino 1980, pp. 33-75.

7 Sulla posizione di Winckelmann nell’ambito di tali discussioni, cfr. N. Miller, *Winckelmann und der Griechenstreit. Überlegungen zur Historisierung der Antiken-Anschauung im 18. Jahrhundert*, in T.W. Gaehtgens (a cura di), *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768*, Meiner, Hamburg 1986, pp. 239-264.

aspira a inserire questi ultimi in un quadro che ne rende possibile la visibilità e la conoscibilità. Si tratta da una svolta di non poco conto, al compimento della quale danno il proprio contributo discipline diverse. Nell'ambito di tale rinnovamento epistemico, comunque, un ruolo di primo piano viene giocato da quelle che oggi chiameremmo scienze naturali. Lungo tutto il secolo XVII, la conoscenza della natura coincide con la nominazione e la rimemorazione degli oggetti sottoposti a osservazione. Unito ad altre forme di indagine in cui la conoscenza non viene ricavata da principi razionali, come la giurisprudenza o lo studio delle lingue, lo studio della natura funziona quindi ancora secondo il modello dell'*ars memoriae*: si potrebbe dire, semplificando, che la storia naturale concepisce il mondo come un'immensa biblioteca, mentre il compito del sapere si riduce a rendere possibile l'accesso ordinato a quest'ultima. Ma quando, nel corso del secolo XVIII, si inizia non solo a ritenere sensata la nascita di nuove specie viventi dopo la creazione ma anche a mettere in dubbio la cronologia biblica, si fa strada un nuovo atteggiamento in virtù del quale ciò che conta è l'osservazione diretta dei fenomeni naturali. Ciò non solo porta a prendere congedo da una concezione dominata dall'idea che i fenomeni della natura siano tutti legati tra loro per formare la grande catena dell'essere, ma amplia a dismisura la quantità del materiale che va osservato e classificato. Giusta l'ipotesi formulata da Lepenies nel suo studio sulla fine della storia naturale, precisamente una rappresentazione basata sulla temporalizzazione è ciò che permette la creazione di un nuovo modello epistemico che è in grado sia di modificare se stesso con il procedere di nuove scoperte, sia di riflettere sulla propria storia pregressa e di valutare criticamente il cammino percorso.<sup>8</sup> Sarà proprio l'introduzione di una concezione del sapere capace di inserire la dimensione esperienziale del conoscere entro una cornice che fa del tempo l'elemento ordinatore dell'esperienza stessa ciò che porterà alla diffusione di un pensiero strutturato storicamente anche al di fuori delle discipline naturalistiche. E tra i primi a far propria l'innovazione testé considerata è stato proprio Winckelmann. Ancora nel periodo della propria formazione, precedente la conversione al cattolicesimo e il trasferimento a Roma per mettersi al servizio del Cardinale Albani, Winckelmann redasse ampi estratti dalla *Histoire naturelle* di Buffon,<sup>9</sup> un autore che giocò un ruolo decisivo nel-

---

8 Cfr. W. Lepenies, *La fine della storia naturale*, cit.

9 Cfr. W. Lepenies, *Natura e scrittura. Autori e scienziati nel XVIII secolo* (1988), Il Mulino, Bologna 1992, p. 69.

l'ambito del passaggio dalla storia naturale alla storia della natura. Ciò spiega in che senso l'archeologia winckelmanniana debba essere vista come una rottura profonda nel modo settecentesco di considerare i monumenti antichi. Già nel lavoro di catalogazione della collezione del barone von Stosch, iniziato nel 1758, Winckelmann mostra di essersi lasciato alle spalle il metodo classificatorio che stava alla base dell'episteme della prima metà del Settecento. Ciò che Winckelmann aveva di mira era dunque una descrizione dello sviluppo storico dell'arte antica che fosse non solo funzionale a una teoria generale del bello, ma anche capace di costituire un modello dal punto di vista metodologico.

Non senza l'orgoglio di chi sa di essersi permesso il lusso di avvicinarsi al mondo del sapere pur senza provenire dal ceto sociale che ne rendeva abitualmente possibile l'accesso, Winckelmann stesso, del resto, si mostra consapevole di aver inaugurato una nuova strada. Si consideri per esempio quanto scrisse al barone von Stosch: "Dunque io non posso chiedere consiglio a nessuno e devo pensare e ricercare da solo, e non può essere diversamente, avrò fatto degli errori perché è necessario rischiare molto".<sup>10</sup> Il merito di aver rischiato, di essersi cioè incamminato per un sentiero inedito, è quanto gli venne riconosciuto poi da Goethe, che paragona Winckelmann addirittura a un "altro Colombo".<sup>11</sup> Certo, tanto la storia dell'arte antica quanto l'archeologia classica, una volta divenute sapere istituzionali, incardinati nel sistema enciclopedico ottocentesco, assumeranno dei tratti che ne renderanno irriconoscibile l'ascendenza winckelmanniana.<sup>12</sup> Tuttavia, se Winckelmann pensa di aver iniziato una stra-

---

10 Winckelmann a Stosch, metà settembre 1757, in J.J. Winckelmann, *Briefe*, vol. 1., a cura di W. Rehm e H. Diepolder, de Gruyter, Berlino 1952, p. 301.

11 J.W. Goethe, *Vita di Winckelmann*, cit., p. 45. Sull'interesse che aveva Goethe nel difendere il carattere innovativo dell'opera di Winckelmann, in un contesto in cui questo cominciava e essere messo in discussione anche a causa dell'emergere di istanze ormai decise a superare il carattere vincolante del riferimento alla classicità greca, cfr. M. Fuhrmann, *Winckelmann, ein deutsches Symbol*, in Id., *Brechungen*, cit., pp. 150-170 e M. Fancelli, *Winckelmann nel giudizio di Goethe*, in Id. (a cura di), *J.J. Winckelmann tra letteratura e archeologia*, Marsilio, Venezia 1993, pp. 31-45.

12 Sulla storia dell'archeologia, oltre a H. Sichtermann, *Kulturgeschichte der klassischen Archäologie*, Beck, München 1996, mi pare opportuno rimandare a S.L. Marchand, *Down from Olympus. Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1996, che inquadra molto bene sia il modo in cui la costruzione della grecità quale oggetto del sapere si sia trasformata in seno alle discipline archeologiche, sia le connessioni tra tale costruzione e i contesti politico-istituzionali nei quali ha avuto di volta in volta luogo.

da nuova, lo fa sapendo che appartiene al senso stesso della ricerca scientifica la possibilità che le proprie scoperte vengano modificate e corrette da altri. Da ricercatore solitario quale sempre è stato, Winckelmann non a caso affida ai posteri il compito di continuare il proprio lavoro, all'interno di quella *scientific community* a cui la sua *Geschichte*, performativamente, avrebbe dato vita: "Non bisogna temere di ricercare la verità anche a svantaggio della propria reputazione, e alcuni devono sbagliare affinché altri vedano la strada giusta."<sup>13</sup>

Con la frase precedente si conclude la *Geschichte*. Torneremo ancora sulla pagina, giustamente famosa, da cui è tratta. Ma ora vorrei analizzare più dettagliatamente l'impianto storiografico di quest'opera. Il primo dato riguarda il metodo autoptico fatto proprio da Winckelmann. Cifra di scientificità, l'aver visto ciò di cui si parla, e il parlare solo di ciò che si è visto, viene posto da Winckelmann alla base del proprio operare storiografico: "tutto ciò che ho citato come prova ho potuto vederlo personalmente e osservarlo molte volte, tanto i dipinti e le statue, quanto le gemme e le monete".<sup>14</sup> Certo, questa frase viene subito dopo una sorta di confessione autobiografica, in cui Winckelmann rende partecipe il lettore della sincerità e della profondità della propria vocazione di studioso: "l'amore per l'arte è stata la mia inclinazione più forte sin dall'infanzia e, nonostante l'educazione ricevuta e le circostanze mi avessero portato su una strada totalmente lontana, tuttavia la mia intima vocazione si faceva sempre sentire". Che rigore scientifico e autobiografismo si mescolino costantemente nell'opera di Winckelmann è un fatto notato già da Goethe nell'elogio che ne scrive nella *Schilderung Winckelmanns*: "Se sembra che in molti uomini, in particolare negli eruditi, la cosa più importante siano le realizzazioni, e in ciò il carattere si manifesta poco, nel caso di Winckelmann accade, al contrario, che tutto quello che produce risulta sorprendente e mirabile, perché in esso il carattere viene sempre fuori".<sup>15</sup> Ma sarebbe alquanto inopportuno addurre a norma universale l'idea, che ha la sua radice nello storicismo e nel positivismo ottocenteschi, secondo cui un'opera storiografica è tanto più scientifica quanto più in essa l'autore si cancella in quanto soggetto della scienza – come sarebbe inopportuno condannare, a partire da tale idea, l'intera *Geschichte*, denunciandone la com-

---

13 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, a cura di F. Cicero, Rusconi, Milano 2003, p. 945 (traduzione, questa, che riporta a fronte il testo e la numerazione di pagina dell'edizione di Dresda del 1764).

14 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, cit., p. 33.

15 J.W. Goethe, *Vita di Winckelmann*, cit., p. 58.

promissione con un soggettivismo che l'autore non avrebbe saputo controllare. Il punto è che per Winckelmann – come per Buffon, del resto – l'opera scientifica non può non essere anche un'opera letterariamente rilevante, cioè scritta bene. Da qui un indugiare costante sulla dimensione narrativa: è come se l'incontro personale di Winckelmann con le opere d'arte antiche fosse quello di una guida che accompagna un gruppo di visitatori in un museo composto da descrizioni di opere d'arte. E queste descrizioni risultano tanto più vive e credibili, quanto più colui che ne è l'autore è in grado di garantire la propria attendibilità quale osservatore fedele e affidabile. Ben più importante sarà rilevare in che senso uno specifico desiderio innervi la trama della narrazione storica di Winckelmann, un desiderio che non è solo espressione di un'attrazione per la bellezza dei corpi maschili, ma è desiderio di un'origine perduta. Sarà questo desiderio, tutt'altro che riconducibile a una questione autobiografica o a necessità interne al tessuto narrativo della *Geschichte*, a rendere conto dell'unicità dell'opera winckelmanniana in quanto costruzione della grecità.

Un secondo aspetto della metodologia adottata da Winckelmann riguarda l'uso della congettura. Si è visto nel capitolo precedente, a proposito di Fréret, quale importanza epistemica stesse assumendo nel corso del Settecento la discussione su nozioni come probabilità e verosimiglianza in rapporto all'analisi delle fonti antiche. Quanto a Winckelmann, è ancora una volta attraverso Buffon che perviene a definire un metodo d'indagine di tipo congetturale, che parte dall'autopsia e, per via induttiva, giunge all'acquisizione di definizioni sufficientemente stabili da poter essere accolte come fondamento di una "ipotetica certezza".<sup>16</sup> Nella *Vorrede* alla *Geschichte* Winckelmann lamenta il fatto che molte delle opere antiche siano andate disperse – spesso si tratta di opere pregevoli descritte con entusiasmo dagli autori antichi, altre volte si tratta di opere che potevano essere osservate fino al secolo precedente, che però sono scomparse a causa dell'incuria e del disinteresse. Ciò ovviamente non è senza importanza agli occhi di chi deve intraprendere una ricostruzione storica in cui la visualità gioca un ruolo tanto importante. Da qui la necessità di far ricorso ad argomenti di tipo congetturale, basati cioè su supposizioni (*Muthmaßungen*).

Ma tali supposizioni, che si reggono almeno con un filo a qualcosa di solido, non saranno bandite da uno scritto di questo genere, così come le ipotesi non lo sono dalla scienza. Esse sono come la struttura per un edificio, anzi

---

16 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, cit., p. 945.



diventano indispensabili quando, per la mancanza di conoscenze sull'arte antica, non si vogliono far lunghi salti nel buio. Fra le ragioni da me addotte per spiegare cose che non sono chiare come la luce del sole, le ipotesi sono soltanto una probabilità se le consideriamo singolarmente, ma costituiscono una prova se le uniamo e le mettiamo in reciproca relazione.<sup>17</sup>

Non deve sorprendere l'accostamento al metodo delle scienze naturali, nell'ambito delle quali l'osservazione di dati disparati e frammentari costringe a ricorrere a ipotesi: Winckelmann sa evidentemente di poter far affidamento su un uditorio che non ignora il dibattito epistemologico corrente. Si tratta di un dibattito che era stato inaugurato in Germania da von Haller, il quale aveva introdotto l'edizione tedesca della *Histoire naturelle* di Buffon, uscita nel 1750. Per Haller è chiaro che, al di fuori dell'ambito circoscritto in cui si muovono le discipline matematiche, ove vale la coincidenza tra verità e certezza postulata da Cartesio, si può pervenire alla conoscenza solo per via ipotetica, facendo ricorso cioè a congetture. Esse permettono di avanzare verso ciò che non è stato ancora dimostrato, indirizzando la ricerca verso vie ancora da esplorare. Winckelmann sembra però aver assimilato assai più in profondità la lezione di Buffon: questi infatti non relega la *supposition* al livello di una verità dimidiata, che non è ancora verità piena per mancanza di prove. Posto che gli oggetti del mondo naturale siano privi di quelle proprietà semplici che ne permettono l'inserimento in un quadro epistemico in cui si può pervenire all'evidenza apodittica grazie alla matematizzazione, Buffon si fa promotore di un'epistemologia che permette di separare l'ambito in cui valgono le verità matematiche da quello in cui la certezza a cui si può pervenire ha la forma della *probabilité*. A ciò fa eco Winckelmann quando scrive:

qui non possiamo procedere, come avviene nella maggior parte delle meditazioni filosofiche, con metodo geometrico, quando partendo dal generale si perviene al particolare e al singolare, e dall'essenza delle cose si giunge alle loro caratteristiche; bisogna invece accontentarsi di trarre delle conclusioni probabili da singoli esemplari.<sup>18</sup>

In altre parole, Winckelmann si mostra capace di interrogare le condizioni di possibilità della storia dell'arte a cui intese dare forma: la prova di cui ha bisogno lo storico per formulare giudizi si costruisce all'interno di un quadro congetturale, che parte dall'osservazione di singoli esempla-

---

17 Ivi, p. 39.

18 Ivi, p. 381 ssg.

ri, i quali, a loro volta, si inseriscono in una serie per principio mai completamente saturabili. Tale prova, però, ha dal canto suo un valore conclusivo, in quanto nell'ambito di un'indagine storica non è strutturalmente possibile concludere l'argomentazione facendo riferimento a evidenze apodittiche.<sup>19</sup>

Il terzo dato importante riguarda la comparazione, che Winckelmann mette consapevolmente a frutto quale metodo che ha lo scopo di operare delle scremature e delle selezioni all'interno dell'enorme materiale antiquario che costituisce l'oggetto dell'indagine. Un ricorso al metodo comparativo è già presente nelle ricerche del conte Caylus, il quale però non riesce a conferire al suo *Recueil* quell'unità sistematica che invece caratterizza la *Geschichte* winckelmanniana. Alla base di quest'ultima infatti vi è un solido principio unificatore, fornito dall'idea che vi sia una relazione profonda tra le varie unità stilistiche che si susseguono nel corso della storia dell'arte greca e quegli elementi della vita sociale e politica dei Greci che noi oggi – dopo Wolf – chiameremmo di natura culturale. Nella prima parte della *Geschichte* Winckelmann analizza l'arte dei popoli antichi – Egizi, Fenici, Persiani, Greci e Romani – e deduce la superiorità dell'arte greca in base a un insieme di motivazioni che fanno ricorso a una narrazione che non è discontinua elencazione di forme espressive, ciascuna legata a un contesto locale e temporale determinato, ma è esposizione di quei principi generatori in base ai quali è possibile comprendere lo sviluppo interno di ciascuna formazione artistica del mondo antico. L'elemento unificatore di queste ultime è dato dalla nozione di stile, che diviene un vero e proprio concetto operativo in seno all'argomentazione della *Geschichte*. Nello stile si fondono la creatività del singolo artista e l'influsso che esercita su di lui l'ambiente in cui vive. Lo stile diviene ciò che spiega la rilevanza di una singola opera in rapporto alle altre, ciò che ne permette, in altre parole, la classificazione e l'inserimento entro un ordine sistematico. La storia dell'arte può così presentarsi come una successione di stili, i quali autorizzano l'identificazione di precise cesure in seno al *continuum* storico, dal momento che a ciascuno stile corrisponde un'epoca.

Più precisamente, Winckelmann, nella sezione terza del capitolo quarto, identifica quattro stili, il più importante dei quali, dal punto di vista

---

19 S. Caianiello, *Winckelmann e la scienza*, in M. Mori - S. Poggi (a cura di), *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 195-253 (in part. p. 241 ssg.).

estetico, è lo stile nobile (*der hohe Stil*), che trova espressione nelle opere di Fidia, Policletto, Scopas e Mirone. Ora, nella parte in cui descrive le caratteristiche di questo stile, Winckelmann compie un'affermazione che non sembra lasciare dubbi sul fatto che la ricostruzione dell'arte antica intrapresa nella *Geschichte* sia ricostruzione di un passato che è altro rispetto al presente in cui opera il soggetto della scienza: "lo stile di un'epoca artistica può essere poco valido in generale, quanto lo è il modo di scrivere".<sup>20</sup> Prima di proseguire, merita soffermarsi su questa frase, in cui, postulando un legame inscindibile tra lo stile e l'epoca di cui esso è espressione, si afferma nel contempo in modo esplicito l'irriducibilità di una formazione storica. Ciò che rende unitario uno stile, ciò che a noi, osservatori esterni, si presenta come la cifra caratteristica di un'epoca, ciò che insomma ci permette di provare un atteggiamento empatico nei confronti di un insieme di oggetti ai quali attribuiamo un valore artistico e che riconosciamo come il prodotto di un'umanità a noi estranea, non può costituire la base dalla quale partire per formulare un giudizio di valore che aspiri a una validità universale. Il problema che si pone all'interprete di questo *locus* dell'opera winckelmanniana non è di facile soluzione. Quella che a tutta prima può sembrare una sorprendente anticipazione della coscienza storica ottocentesca sembra infatti vanificata dal senso stesso che Winckelmann attribuisce al proprio lavoro, dal momento che la storia dell'arte da lui costruita è funzionale al rinvenimento di una regola per il bello. Una prima soluzione consiste nel vedere in Winckelmann il testimone di una età di mezzo, in cui la coscienza storica inizia sì ad affermarsi, ma non si libera ancora dall'idea che le opere del passato debbano possedere un valore morale, il quale rende l'analisi storica funzionale a un'opera di educazione del genere umano.<sup>21</sup> Oppure è possibile vedere nella frase citata sopra una sorta di *hapax legomenon*, un lapsus, prezioso perché attesta la contraddizione tra il fondamento metafisico, di ascendenza platonica, che sta alla base della dottrina del bello esposta nella *Geschichte*, e la volontà di ricostruire storicamente lo sviluppo dell'arte antica.<sup>22</sup> Una terza possibilità consiste nel prendere sul serio la connessione istituita dallo stesso Winckelmann tra comparazione storica degli stili

---

20 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, cit., p. 535.

21 Cfr. W. Lepenies, *Natura e scrittura. Autori e scienziati nel XVIII secolo*, cit., p. 85.

22 Sull'articolazione e l'esposizione di tale contraddizione si basa l'ottima analisi dell'opera di Winckelmann che si trova in F. Testa, *Winckelmann e l'invenzione della storia dell'arte*, Minerva, Bologna 1999 (di cui cfr. in part. pp. 210-213).

e fondazione del giudizio estetico. Questa via interpretativa permette non tanto di salvare Winckelmann da un giudizio storico che necessariamente relegherebbe la *Geschichte* nella “preistoria” della scienza dell’antichità. Piuttosto, quel che si tratta di intraprendere è una spiegazione del discorso winckelmanniano che tenga conto di quali interessi, di natura non teoretica, abbiano mosso l’appropriazione dell’antico operata da Winckelmann.

Il punto da cui partire, a tale proposito, è la passione politica di ascendenza repubblicana che ha sempre ispirato Winckelmann – passione che attraversa tutto il testo della *Geschichte*, in quanto è proprio in virtù della connessione tra arte e libertà che risulterà giustificata la superiorità dei Greci.<sup>23</sup> In questo quadro va compreso innanzi tutto un dato biografico di primaria importanza, ovvero la conversione al cattolicesimo, avvenuta l’11 giugno del 1754. Winckelmann accettò di abiurare la fede luterana e di abbracciare quella cattolica convinto che ciò potesse costituire la soluzione migliore del suo dilemma, che consisteva nel conciliare autonomia e amore per lo studio. Nel caso di chi provenisse da una famiglia di umili origini, il prezzo da pagare per poter studiare allora era infatti la sottomissione al servizio di qualche principe tedesco, ma questo prezzo gli era sembrato sempre troppo alto. Fu quindi con un senso di liberazione che lasciò il servizio presso il conte Büнау e passò a quello del cardinale Passionei, a Dresda, preludio dell’agognato soggiorno romano che iniziò poco dopo, nel novembre del 1755. Tutto ciò potrà sembrare contraddittorio, ma si devono qui considerare due aspetti. In primo luogo, pur avendo dovuto superare un profondo travaglio interiore prima di decidere di compiere il passo decisivo verso la confessione cattolica, Winckelmann esperì il passaggio da una confessione cristiana all’altra come un atto esteriore, che non era tale da compromettere la sua libertà interiore, la quale riposava saldamente sulla convinzione che il divino abita nella quiete dell’anima, nella *Stille* – quindi in una sfera che non può essere toccata da alcun evento esterno.<sup>24</sup> In secondo luogo, la struttura gerarchica della chiesa

---

23 Cfr. E. Pommier, *Arte e libertà: Winckelmann e i suoi seguaci*, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte e Società*, a cura di S. Settis, vol. 3, *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1286-1310 e M.L. Baeumer, *Klassizität und republikanische Freiheit in der außerdeutschen Winckelmann-Rezeption des späten 18. Jahrhunderts*, in T.W. Gaehtgens (a cura di), *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768*, cit., pp. 195-219.

24 Sulla profonda religiosità winckelmanniana, di ispirazione pietistica, si veda E. Pommier, *Più antichi della luna. Studi su J.J. Winckelmann e A.Ch. Quatremère de Quincy*, a cura di M. Scolaro, Minerva, Bologna 2000, pp. 29-53.

romana gli appariva come una realtà istituzionale dalle maglie assai larghe, vicina all'anarchia, e quindi incapace di esercitare un vero controllo sulle menti degli intellettuali o sui comportamenti della gente comune – tanto da fargli scrivere, nella *Geschichte*, che a Roma, “sotto il governo del clero, il popolo gode di una libertà senza limiti”.<sup>25</sup> La Città Eterna, insomma, risultava il luogo ideale per coltivare indisturbato tanto i propri interessi scientifici quanto le proprie convinzioni politiche, lontano dalle odiate corti tedesche, rette da quella forma di dispotismo da lui tanto esecrata. La Roma dei papi fu per Winckelmann il luogo in cui pensò di poter rivivere, almeno in forma fantasmatica, il sogno della libertà greca, che gli si offriva incarnata da quelle statue e da quei monumenti con cui poté finalmente venire in contatto.

Se poi volgiamo lo sguardo alla produzione teorica di Winckelmann, va constatato che già le prime considerazioni sull'arte antica, contenute nei *Gedanken*, lasciano intravedere in che misura il nesso tra arte e libertà rivesta un'importanza centrale. In quest'opera, la cui seconda edizione, del 1756, contribuì non poco a mettere in luce l'autore presso il pubblico europeo degli amanti dell'antico e dell'arte, la superiorità dei Greci in quanto creatori della bellezza ideale viene ricondotta all'intima connessione tra incivilimento borghese, libertà dei costumi, cura del corpo e amore per la giovinezza. La natura che si mostrava “senza velo”<sup>26</sup> agli artisti greci era quindi quella del corpo umano, un corpo esibito senza pudore nei ginnasi, nelle palestre, nei teatri, dove i “più bei giovani danzavano nudi”, un corpo che si presta a divenire oggetto del desiderio da parte di chi lo osserva riprodotto nelle reliquie dell'arte greca in quanto espressione di una libertà che ai moderni è negata. Come sarà poi per il Kant della terza *Critica*, si tratta di un corpo che è simbolo della moralità. Ma se già in questo ordine di idee è lecito trovare una riflessione sul bello che porta a considerare quest'ultimo un prodotto della storia più che della natura, è comunque nella *Geschichte* che prende compiutamente forma la teoria winckelmanniana della libertà quale condizione di possibilità del bello artistico. Certo è un “cielo delizioso” a generare Apelle, il pittore della grazia, ma è la “forma di governo democratica alla quale prese parte tutto il popolo” che si sviluppò ad Atene dopo la cacciata dei tiranni, a spiegare come mai nella città di Pericle e Fidia abbiano potuto attecchire la

---

25 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, cit., p. 141.

26 J.J. Winckelmann, *Pensieri sull'imitazione*, a cura di M. Cometa, *Aesthetica*, Palermo 2001, p. 30.

scienza e le arti, per poi diffondersi in altri paesi. A confermare tale tesi, Winckelmann riporta subito dopo la diversa situazione che si ebbe nella Ionia greca, dove il clima non era tanto diverso da quello ateniese: “questi Greci, non potendo difendere la propria libertà dalla confinante potenza dei Persiani, non furono però in grado di elevarsi a stati liberi e potenti come quello Ateniese, per cui nell’Asia ionica le arti e le scienze non riuscirono ad attecchire nel modo migliore”.<sup>27</sup>

Va altresì notato che, in tutti i luoghi testuali in cui fa la propria comparsa, il riferimento alle teorie climatiche pare ridursi più che altro a un gesto di maniera, compiuto per ottemperare a un *topos* allora ancora diffuso. All’inizio del capitolo quarto, che tratta l’arte presso i Greci, l’influsso della libertà e quello climatico sembrano dividersi equamente il ruolo quali cause della supremazia greca:

[l]a ragione e la causa della superiorità raggiunta dall’arte presso i Greci sono da attribuire in parte all’influenza del clima, in parte alla costituzione e al governo e di conseguenza alla mentalità formatasi, e, non meno di queste, al rispetto goduto dagli artisti e alla consuetudine e all’applicazione dell’arte presso tale popolo.<sup>28</sup>

Nel corso dell’argomentazione, diviene subito chiaro, tuttavia, che il riferimento alla dolcezza del clima mediterraneo, che contribuì ad affinare, nel corso del tempo, una razza umana caratterizzata dalla presenza di corpi belli e sani, viene subordinato a una ben precisa teoria della cultura: siccome “gli artisti avevano quotidianamente la bellezza davanti agli occhi”,<sup>29</sup> era per loro più facile sviluppare quei talenti artistici che hanno reso grande l’arte greca, ma la capacità di riprodurla in opere d’arte non consegue affatto da tale abbondanza di giovani corpi. Anche la presenza di concorsi di bellezza femminili, menzionata nello stesso contesto, viene utilizzata da Winckelmann per giustificare un amore per il bello che di per sé non dipende da alcun condizionamento naturale. Quando, esponendo in forma analitica l’assunto generale contenuto nella frase appena citata, si tratta di analizzare la “costituzione e il governo della Grecia”, è in questi due fattori che viene collocata la “ragione (*Ursache*) principale della sua superiorità artistica”.<sup>30</sup> In altre parole, non sarebbe inappropriato afferma-

---

27 J.J. Winckelmann, *Storia dell’arte dell’antichità*, cit., p. 137.

28 Ivi, p. 341.

29 Ivi, p. 343.

30 Ivi, p. 345.

re che Winckelmann abbia utilizzato il *topos* della teoria climatica per capovolgere il senso: non è il clima favorevole a condizionare il buon gusto dei Greci, ma è la presenza del buon gusto, la cui diffusione presuppone una società composta da liberi cittadini, ad aver reso possibile la comprensione delle bellezze della natura, così sovrabbondanti in una regione, come la Grecia, benedetta da un clima perennemente mite. Del resto, la stessa concezione winckelmanniana del bello, sulla quale torneremo oltre, non lascia molto spazio a un punto di vista che intenda spiegare naturalisticamente le origini dell'arte e del talento artistico: il bello, infatti, come era chiaro già nei *Pensieri sull'imitazione*, è tale solo se trascende il riferimento alla natura, poiché le immagini dei corpi a cui l'artista fa riferimento si riferiscono a "una natura spirituale concepita nel solo intelletto (*eine bloß im Verstande entworfene geistige Natur*)".<sup>31</sup>

Per Winckelmann dunque la bellezza naturale offerta dallo spettacolo di corpi perfetti, circondati da un cielo sempre azzurro e rinvigoriti dalla luce solare, è condizione necessaria ma non sufficiente perché si possa sviluppare un contesto culturale in cui l'arte assume un ruolo centrale nella vita collettiva di un popolo. Nei decenni successivi alla morte di Winckelmann, quando, per dirla con Hegel, lo spirito sarà diventato un osso e si cercherà di fissare scientificamente la misura di quelle forme corporee che attestano una superiorità morale e culturale, si guarderà al canone winckelmanniano operandone uno spostamento di significato di non poco conto. Nel contesto della frenologia tardosettecentesca, preludio al razzismo ottocentesco, il nesso posto da Winckelmann tra bellezza e libertà verrà infatti obliterato. In un autore come Camper, che concepì la sua *Dissertation sur le variétés naturelles qui caractérisent la physionomie des hommes des divers climats*, uscita postuma nel 1791 e scritta sotto diretto influsso della *Geschichte* di Winckelmann, il famoso "profilo greco"<sup>32</sup> costituisce la base per la teoria della linea facciale, partendo dalla quale si pensava di poter dimostrare la superiorità della razza bianca rispetto alle altre. Per contro, pagine come quelle in cui Winckelmann ricorda che persino in Africa si possono trovare bei corpi perderanno ogni rilevanza: "un negro potrebbe dirsi bello quando la fisionomia del suo volto è bella, e un viaggiatore garantisce che una frequentazione quotidiana con i negri toglie ciò che è disgustoso nel loro colore e manifesta ciò che in loro è bello".<sup>33</sup> Certo, anche in questo passo la pelle nera è qualco-

---

31 J.J. Winckelmann, *Pensieri sull'imitazione*, cit., p. 31.

32 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, cit., p. 439.

33 Ivi, p. 381. Sull'utilizzo dei modelli estetici ispirati al classicismo in un contesto

sa che genera “disgusto”, e bisognerà attendere la Rivoluzione francese e l’impegno antirazzista di autori come l’Abbé Gregoire<sup>34</sup> per mettere in crisi l’ovvietà con cui tale disgusto veniva vissuto dalla quasi totalità degli Europei di allora. È importante qui rilevare, però, che la presenza, in Winckelmann, di un pregiudizio ampiamente condiviso non è ancora in grado di saldarsi con una compiuta teoria razzista. Anzi, la teoria climatica, con il residuo di determinismo naturalistico che veicolava, viene curvata, nella *Geschichte*, in una direzione che porta a privilegiare fattori di natura politica e culturale al fine di spiegare la formazione del gusto, ciò che comporta una inevitabile relativizzazione di quello stesso pregiudizio a favore della pelle bianca che pure pervade le descrizioni dei bei corpi greci. Non a caso, del resto, il passo appena citato, in cui si fa riferimento alla pelle nera, è collocato in un contesto in cui si afferma, da un lato, che “il colore contribuisce alla bellezza, ma non è la bellezza stessa”, dall’altro che non può esservi un consenso universale sul concetto di bellezza, al punto che “un centinaio di persone non saranno facilmente concordi su tutti i particolari della bellezza di un volto. L’uomo più bello che ho visto in Italia non lo era agli occhi di tutti, neanche di coloro che si vantavano di essere attenti anche alla bellezza del nostro sesso”.<sup>35</sup>

Chiarito in che senso vada inteso il peso che ha la teoria climatica in seno all’argomentazione winckelmanniana, consideriamo ora più nel dettaglio il nesso tra libertà e arte. Tale nesso ha innanzi tutto un peculiare valore metodologico: postulare che la libertà politica possa essere concepita come ciò che favorisce lo sviluppo di una coscienza estetica matura ha come conseguenza il fatto che quest’ultima non si pone come un fattore innato della natura umana, ma costituisce l’espressione di un atteggiamento di fondo verso la vita e i valori che ne stanno a fondamento. Winckelmann riesce così a mantenere la propria analisi del mondo artistico greco su di un piano rigorosamente storico. Ma vi è un altro aspetto, ancor più decisivo, che riguarda la possibilità di rinvenire entro la trama della storia qualcosa che possa fungere da punto di partenza per un giudizio di portata universale – e torniamo così al punto da cui siamo partiti

---

in cui comincia a svilupparsi quello che sarà il razzismo ottocentesco, cfr. U. Bitterli, *Die “Wilden” und die “Zivilisierten”. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, Beck, München 1976, pp. 356-366.

34 Cfr. H. Gregoire, *La nobiltà della pelle* (1826), a cura di D. Costantini, Medusa, Milano 2007.

35 J.J. Winckelmann, *Storia dell’arte dell’antichità*, cit., p. 379.



sopra, che riguarda la contraddizione che esisterebbe tra unicità e irriducibilità delle epoche della storia dell'arte e postulazione della supremazia raggiunta dai Greci in campo estetico. La libertà che Winckelmann pone quale condizione di possibilità del bello si lascia infatti in qualche modo misurare: essa è legata a un insieme di pratiche di cui il soggetto della scienza può avvertire la presenza all'interno di un'epoca data; proprio per questo, esiste una fenomenologia della libertà che presenta tratti che si prestano a essere definiti entro una cornice normativa. Abituato alla libera discussione – è in Grecia che nasce e fiorisce l'arte oratoria – e a continuo contatto con varie forme di socialità che favorivano costantemente il confronto tra idee, l'individuo greco ha potuto “gustare la dolcezza di una libertà totale”, posta sotto l'egida dell’“illuminazione della ragione (*Aufklärung der Vernunft*)”.<sup>36</sup> Nella loro epoca migliore praticamente tutti i Greci erano “esseri pensanti” (*denkende Wesen*), capaci di giungere al vero attraverso l'autonoma riflessione. Certo, non si hanno ancora le cautele che si ritroveranno in Wolf, il quale è ben consapevole del fatto che la città greca riserva il piacere della libertà a una minoranza ristretta di individui. Ma già nell'idealizzazione del mondo greco presente nella *Geschichte* opera potentemente l'idea che la libertà politica sia possibile solo entro una formazione sociale in cui a ciascuno è data la possibilità di coltivare autonomamente le proprie facoltà intellettuali. Una concezione della libertà, questa, che Winckelmann pensa di trovare in Grecia, ma che al tempo stesso assurge a paradigma di ciò che deve essere pensato come condizione di possibilità della felicità umana in generale. Ciò che si verifica in Grecia fino all'età di Alessandro dunque va analizzato come un insieme di eventi storicamente determinati, ma lo storico è autorizzato a conferire un valore paradigmatico al felice connubio tra il raggiungimento della perfezione artistica e libertà politiche verificatosi allora. E tale valore non è sovrastorico, nella misura in cui emerge da un processo di comparazione, che vede la forma di vita rinvenibile nella Grecia classica messa a confronto con altre formazioni culturali e sociali dell'antichità.<sup>37</sup>

In questa prospettiva andrebbe compresa anche l'imitazione degli antichi, a cui Winckelmann delega il compito di ripresentificare nell'attualità quanto ha trovato espressione allora sul suolo greco: l'invito a imitare gli

---

36 Ivi, p. 345.

37 Cfr. S. Caianiello, *Winckelmann e la scienza*, in M. Mori - S. Poggi (a cura di), *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, cit., p. 239.

antichi per “diventare grandi e, se possibile, inimitabili,”<sup>38</sup> non va visto come uno scopo in sé, quanto come un mezzo per mettere in moto un processo di liberazione e autoemancipazione che ha il proprio perno nella capacità individuale di riappropriarsi di quello spirito di libertà che le opere d’arte dell’antichità esemplificano in maniera paradigmatica. Ed è così che l’unicità greca acquista pienamente il carattere contingente che si addice a tutto ciò che è oggetto di conoscenza storica. Da un lato, ai Greci va il merito di aver saputo produrre, in un momento specifico della loro storia, una certa combinazione tra felicità di espressione artistica e quella felicità a cui l’individuo può aspirare se le condizioni politiche in cui agisce sono tali da favorire questa aspirazione; dall’altro, ciò che autorizza i moderni a esaltare tale combinazione non cancella quella fattualità storica che rende la libertà greca un evento del passato, attingibile solo attraverso il *medium* offerto da quella contemplazione dell’arte bella a cui Winckelmann attribuisce il potere di risvegliare nei moderni l’amore per la libertà.

Se l’ipotesi interpretativa qui tentata ha un senso, si dovrebbe riuscire a comprendere allora in che misura non vi sia contraddizione tra la sfera della storicità, entro la quale Winckelmann conduce la propria esposizione dell’arte antica, e quella sfera entro la quale viene costruita una teoria del bello ideale. Quest’ultima si presenta solo in apparenza chiusa in se stessa, incapace di comunicare con la precedente. Queste due sfere in realtà si compenetrano di continuo nel corso dell’esposizione winckelmanniana – e ciò viene mostrato dalla stessa struttura dell’opera: è infatti nella prima parte, intitolata *Untersuchung der Kunst nach dem Wesen derselben*, che l’arte greca trova la propria collocazione, prima dell’arte romana e dopo quella egizia, fenicia, persiana ed etrusca. Se a Winckelmann – come viene chiarito nelle prime righe della *Geschichte* – premeva dar vita a un *Lehrgebäude*, si tratta di un “sistema dottrinale”<sup>39</sup> pervaso interamente dalla coscienza del carattere storico degli elementi che lo costituiscono. Ciò che pare stridere con tale storicità è quella che definirei la violenza del desiderio: Winckelmann non nasconde mai la forza delle emozioni che la contemplazione delle opere d’arte greche suscita. Ma tale violenza è direttamente proporzionale sia alla distanza che separa i moderni dal passato greco, sia alle scarse speranze che un uomo come Winckelmann poteva nutrire di veder ripresentarsi, nell’orizzonte dell’attualità, condizioni

---

38 J.J. Winckelmann, *Pensieri sull’imitazione*, cit., p. 27.

39 Cfr. J.J. Winckelmann, *Storia dell’arte dell’antichità*, cit., p. 9.

socio-politiche simili a quelle greche o a quelle presenti nell'Italia rinascimentale – queste ultime costituiscono pure un riferimento importante per Winckelmann, in quanto è guardando al Rinascimento italiano che si può ottenere la prova che non è pura follia coltivare il desiderio di far rivivere la libertà greca. Si tratterà ora di cogliere le forme che tale desiderio assume, mettendole in relazione con quelle affermazioni winckelmanniane in cui la bellezza dell'arte greca viene compresa attraverso una concettualità che serve a rendere conto di come l'idealità del bello si possa legare a quelle opere che ne costituiscono le istanziazioni storiche.

Il perno attorno a cui ruota tutta l'estetica esposta nella *Geschichte* è costituito dalla natura ideale, o, meglio, spirituale, del bello inteso nella sua essenza. Quest'ultimo sfugge a ogni determinazione empirica e si lascia cogliere solo attraverso un processo di progressiva sublimazione dell'elemento materiale a cui è legata la percezione sensibile dei corpi. Non che la bellezza percepita con i sensi sia irrilevante, dal momento che grazie a essa abbiamo un solido punto di partenza per giungere all'idealità. Il concetto della bellezza universale, infatti, “si forma in noi mediante conoscenze singole che, se sono esatte, raggruppate e ben collegate tra loro, ci forniscono l'idea più nobile di bellezza umana che noi innalziamo tanto più siamo capaci di elevarci al di sopra della materia”.<sup>40</sup> Tale elevazione al di sopra della sfera sensibile ha lo scopo, però, di affinare una capacità percettiva diversa, intellettuale e non più sensibile, che ci mette in contatto con ciò che non può rimanere imbrigliato entro i contorni di un singolo corpo umano. Gli artisti greci, infatti, nei ginnasi ove si recavano per ammirare i giovani che si esercitavano a corpo nudo, procedevano come le api che succhiano da molti fiori, nello sforzo di “cogliere e armonizzare il bello da molti corpi”.<sup>41</sup> Ciò non dipende solo dal fatto che i singoli corpi raramente sono privi di difetti, ma soprattutto dal fatto che “la bellezza suprema è in Dio, e il concetto di bellezza umana diviene perfetto quanto più può essere pensato in maniera conforme e armonica con l'essenza suprema, che il concetto di unità e indivisibilità ci fa distinguere dalla materia”.<sup>42</sup>

È importante soffermarsi ora su questo riferimento teologico, che, dal punto di vista retorico, ha la funzione di marcare la differenza tra la bellezza materiale e quella ideale. Innanzi tutto bisogna interrogarsi sulla sua

---

40 Ivi, p. 383.

41 Ivi, p. 393.

42 Ivi, p. 383.

provenienza. Che non si tratti qui di un riferimento al dio cristiano diviene chiaro non tanto se si considera il fatto che tutta la *Geschichte* ha per oggetto figure che rappresentavano divinità o eroi della mitologia greca – ben più importante è il fatto che Winckelmann intenda comprendere in rapporto al discorso greco sul divino l'unità (*Einheit*) e l'indivisibilità (*Untheilbarkeit*), intese quali cifre primarie del bello ideale. È istruttivo, al riguardo, un riferimento all'esistenza di due tipi di Grazia (*Gratie*): una si accompagna all'Afrodite Urania, e come quest'ultima è “di nascita più nobile e plasmata dall'armonia, ed è perenne e immutabile”; l'altra, che invece è in relazione con l'Afrodite Pandemia, è “più soggetta alla materia”.<sup>43</sup> Adattando ai propri scopi la concezione platonica del bello ideale, Winckelmann pone la Grazia legata ad Afrodite Urania in relazione a ciò che sta più in alto, e di esso non si può avere alcuna immagine. Solo in apparenza ci si trova qui di fronte a un paradosso. Affermare che del bello, nella sua forma ideale, non si possa avere immagine equivale infatti ad affermare che la bellezza suprema è presente solo nella sfera del divino: non partecipabile come l'Afrodite Urania, che si intrattiene solo con i saggi e resta inaccessibile alla gente del popolo (*Pöbel*), la bellezza ideale è cifra di quella quiete (*Stille*) che caratterizza, per definizione, la natura divina. Winckelmann comunque non si accontenta di elaborare il tema dell'unità e dell'indivisibilità del bello ideale solo attraverso il ricorso a una metaforica che utilizza temi mitologici. Il compito di sostenere l'argomentazione viene affidato al concetto di *Unbezeichnung*, ovvero di non definibilità. Tale concetto esprime il fatto che la forma bella “non appartiene né a questa o a quella determinata persona, né esprime un qualsiasi stato d'animo o sentimento passionale”.<sup>44</sup>

Ritroviamo a questo livello dell'argomentazione la stessa strutturazione del rapporto tra idealità ed empiria che avevamo incontrato sopra: come la storia greca esibisce una fenomenologia della libertà che rende possibile l'elaborazione di un modello ideale di libertà politica, il quale viene desunto da quella fenomenologia storica e a essa resta legato pur potendo esibire tratti universalizzabili, così gli elementi sovrasensibili che caratterizzano il bello ideale – *Einheit*, *Enfalt*, *Untheilbarkeit* e *Unbezeichnung* – si rendono accessibili all'interno dell'orizzonte empirico attraverso la contemplazione di quelle opere d'arte che si lasciano misurare con un unico sguardo, il quale permette di accedere al concetto

---

43 Ivi, p. 545.

44 Ivi, p. 385.

dell'unità e della semplicità. È una struttura di pensiero in cui ideale e sensibile si compenetrano in maniera chiasmatica, nel senso che l'idealità di cui parla Winckelmann è tale da poter essere colta solo attraverso esibizioni sensibili – così come, lo ripeto, la libertà greca è esibizione del concetto stesso di libertà. Il bello ideale dunque non è figurabile o definibile non perché di esso non vi sia alcuna immagine empirica, ma perché la sensibilità che conduce all'idealità deve poter rendere presenti i concetti di unità e semplicità attraverso un processo di spiritualizzazione che coincide con il coglimento immediato di questi ultimi.<sup>45</sup>

Certo, poche sono le opere d'arte che possono esemplificare in maniera esaustiva il bello ideale. Ma una breve disamina della loro descrizione permette di intendere ciò a cui mirava Winckelmann. L'opera da cui partire è senz'altro l'Apollo del Belvedere, che incarna il “massimo ideale artistico fra tutte le opere dell'antichità sfuggite alla devastazione”.<sup>46</sup> In questa statua la materia utilizzata si mostra quale mero supporto, destinato quasi a scomparire di fronte alla purezza di quella bellezza ideale che in essa giunge alla visibilità. Va osservato che, contrariamente a quanto accade per altre sculture, in questo caso Winckelmann è molto parco nella descrizione, quasi a voler confermare l'ineffabilità del bello assoluto. A colpire è la profusione di aggettivazioni superlative: “seducente virilità”, “amabile giovinezza”, “superba struttura” delle membra sono le cifre caratteristiche dell'Apollo. Ma il gesto retorico più interessante consiste nel mettere in atto una sorta di psicagogia, la quale deve immettere il lettore in quella dimensione spirituale in cui abita l'idealità.

Entra con il tuo spirito nel regno delle bellezze incorporee e tenta di diventare creatore di una natura celeste, per colmare il tuo spirito di bellezze superiori alla natura umana: qui infatti non c'è nulla di mortale, né alcunché di cui abbia bisogno l'indigenza umana. Non ci sono vene, né nervi a turbare e agitare questo corpo, ma uno spirito celeste che vi si è gettato come un placido fiume, e ha quasi colmato tutta la superficie di questa figura.<sup>47</sup>

---

45 A questo punto, andrebbe analizzata – ma è cosa che non possiamo fare in questa sede – la somiglianza tra la teoria winckelmanniana dell'idealità del bello e quella che si ritrova nell'Introduzione, intitolata *L'idea del Pittore, dello Scultore e dell'Architetto*, che Giovan Pietro Bellori premette alle sue *Vite de' Pittori, Scultori et Architetti moderni*, uscite nel 1672. Su tale somiglianza si richiama l'attenzione per la prima volta in E. Panofsky, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica* (1924), La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 161, n. 22.

46 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, cit., p. 867.

47 *Ibid.*

Non credo sia scorretto affermare che questa immedesimazione spirituale inaugura quella retorica del *Geist* che si è vista all'opera nella *Darstellung* wolfiana: già con Winckelmann al *Geist* si attribuisce il potere di far entrare in comunione il soggetto moderno con quanto è stato creato dai Greci – anche se, beninteso, in Winckelmann tale riappropriazione della greicità attraverso il *medium* del *Geist* non solo non contiene alcun riferimento al fatto che, tra i moderni, solamente i Tedeschi sarebbero capaci di entrare in comunione spirituale con i Greci, ma ha luogo attraverso la contemplazione del bello sensibile incarnato dalle opere d'arte. La mediazione offerta dal testo, che è la sola mediazione possibile per il filologo, è qui del tutto assente e al suo posto viene fatta entrare in gioco un'associazione ben precisa tra spiritualità del bello e immediatezza dell'accesso a quanto l'opera d'arte incarna. Ma come nel caso del *Geist* a cui fa appello il filologo, che in Wolf rende possibile la comunione tra Tedeschi e Greci, così in Winckelmann è comunque in questione la possibilità di gettare un ponte tra il presente moderno e il passato greco, inteso quale luogo dell'origine. La bellezza che ha il potere di riempire (*erfüllen*) lo spirito di chi la contempla si trova sì, per Winckelmann, in una sfera che è in tanto capace di sottrarsi alla temporalità in quanto essa ha una natura ideale, ma è la Grecia, cioè un luogo isolabile all'interno della storia universale, ad averle dato forma compiuta – una Grecia che, all'interno della narrazione storica, si colloca dunque al posto dell'origine, ovvero di ciò che costituisce l'oggetto del desiderio.

Nel passo appena citato vi sono altri elementi da prendere in esame, in quanto permettono di mettere in luce il filo rosso che collega tra loro le descrizioni più significative delle opere d'arte presenti nella *Geschichte*. L'Apollo del Belvedere splende per la sua incorruttibile giovinezza, tipico attributo del divino, come Winckelmann afferma altrove: “cosa poteva esserci di più degno nelle concezioni dell'uomo sulle divinità sensibili e di più affascinante per l'immaginazione, se non lo stato di un'eterna giovinezza [...]”<sup>48</sup> Ma l'immutabilità (*Unveränderlichkeit*) dell'essere divino, che la giovinezza ben esprime, è anche un attributo della bellezza ideale. Ed è questo un punto centrale nel discorso di Winckelmann, che acquista il suo pieno significato nella descrizione di un'altra opera d'arte, ovvero nella descrizione del Laocoonte. È ben vero che risulta abbastanza immediato associare l'imperturbabilità all'Apollo del Belvedere, che non ha nervi o vene che esprimano turbamento o un qualche moto dell'animo

---

48 Ivi, p. 397.

– preso nelle spire dei serpenti inviati da Poseidon, il figlio di Priamo si presterebbe piuttosto a esprimere l'angoscia dell'individuo di fronte a un destino terribile. Ma Winckelmann, nella statua di Laocoonte, vede piuttosto lo “spirito, messo alla prova, di un grande uomo che lotta con le avversità e vuole trattenere e soffocare l'erompere del sentimento”.<sup>49</sup> Il dolore gonfia sì i muscoli e i nervi del suo corpo, l'angoscia, accresciuta dal veder soffrire i propri figli, gli mozza il respiro, tuttavia “il suo volto esprime il lamento ma non il grido, e i suoi occhi sono rivolti a un aiuto di natura superiore”.<sup>50</sup> La descrizione del Laocoonte dunque mette l'accento su quanto, nella rappresentazione scultorea, è capace di evocare la calma interiore di un animo forte. Non ha torto Reinhardt Brandt quando evoca queste caratteristiche del Laocoonte per spiegare le ascendenze stoiche di quella “calma grandezza” (*stille Größe*) che, nei *Pensieri sull'imitazione*, accanto alla “nobile semplicità” (*edle Einfalt*), costituisce la cifra primaria del bello<sup>51</sup> – nella pagina dei *Pensieri* in cui compare la famosa definizione appena citata, poche righe dopo viene infatti fornita una descrizione della statua del Laocoonte che anticipa quella che si trova nella *Geschichte*. Lontano dalla serenità che il Socrate platonico mostra prima della morte, il martire Laocoonte evoca piuttosto l'eroismo caro a un autore come Seneca, un eroismo a cui Winckelmann può ben attribuire un ruolo centrale nella propria analisi del bello ideale in quanto ciò che rende superiore l'arte greca è appunto il rapporto che questa intrattiene con un *ethos*, un modo di essere, una forma di vita.

La calma grandezza di Laocoonte è un elemento che il visitatore di quella galleria di sculture che è la *Geschichte* coglie oltre e al di là della superficiale tensione che pervade il corpo dell'eroe. Fronte aggrottata, petto sollevato dal respiro soffocato, fianchi incavati, occhi mesti, bocca pervasa dal disgusto per una sofferenza immeritata: tutto questo è quello che si vede. Sotto la superficie visibile, però, si indovina la calma che abita nelle profondità nascoste dell'animo. In quel saggio programmatico che sono i *Pensieri sull'imitazione*, dopo aver riconosciuto nella nobile semplicità e nella calma grandezza il contrassegno dei capolavori greci, e subito prima del riferimento alla statua del Laocoonte, Winckelmann scrive: “[c]osì come la superficie del mare rimane sempre tranquilla, per

---

49 Ivi, p. 425.

50 Ivi, p. 779.

51 Cfr. R. Brandt, “... ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Größe”, in T.W. Gaehtgens (a cura di), *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768*, cit., pp. 41-53.

quanto infuri la superficie, così l'espressione delle figure dei Greci mostra, in mezzo a tutte le passioni, un'anima grande e posata".<sup>52</sup> Questo gioco tra superficie e profondità assume un ruolo centrale nella metaforica winckelmanniana,<sup>53</sup> poiché serve a rendere perspicua, nella trama della narrazione, la non definibilità del bello ideale. Nella descrizione dell'Apollo del Belvedere uno *himmlischer Geist* ricopre i contorni della figura allo stesso modo in cui scorre placida la corrente di un fiume. Parimenti, in un passo in cui Winckelmann pone l'unità, l'armonia e la molteplicità quali elementi caratterizzanti la bellezza, soprattutto nei corpi giovani, si afferma che un "bel soggetto giovanile [...] è come l'uniformità della superficie del mare che a una certa distanza appare liscia e quieta come uno specchio, anche se è sempre in movimento".<sup>54</sup> Si tratta qui di un movimento che non è contraddizione con la calma interiore, ovvero di un movimento che non è in grado di distorcere la purezza della forma. Un corpo o, meglio, la sua raffigurazione scultorea sono dunque tanto più belli quanto più viene percepita, assieme al movimento, anche una linea di contorno unitaria, capace di rendere visibili la nobile semplicità e la calma grandezza, essenza del bello, che di per sé sarebbero altrimenti invisibili. E ancora: "[l]a quiete è lo stato più adatto alla bellezza, come al mare, e l'esperienza insegna che le più belle creature sono quelle dall'animo quieto e ben educato. Il concetto di una nobile bellezza non può essere generato se non dalla contemplazione dell'anima, quieta e distaccata da tutte le singole rappresentazioni".<sup>55</sup>

Ma è in un'opera di età adrianea, particolarmente amata da Winckelmann, che emerge con particolare evidenza il senso che hanno le considerazioni sin qui svolte circa il rapporto tra unità della forma esteriore e quella grandezza che è indice di indifferenza verso il mondo e di piena autonomia morale. Si tratta del cosiddetto Antinoo del Belvedere. Che Winckelmann mostri di stimare tanto questa scultura deve stupire: non è certo facile postulare un nesso tra libertà e arte se ci si riferisce a un'epoca della storia romana in cui non vi era più traccia delle antiche libertà

52 J.J. Winckelmann, *Pensieri sull'imitazione*, cit., p. 37.

53 Sulle trasformazioni di questo *topos* – trasformazioni che segnano altrettante tappe della diversa ricezione del classicismo winckelmanniano in seno alla tradizione letteraria germanica – cfr. P. Chiarini, *Metamorfosi del classico: dal 'platonismo stoico' di Winckelmann al 'platonismo postmoderno' di Schinkel*, in M. Fancelli (a cura di), *J.J. Winckelmann tra letteratura e archeologia*, cit., pp. 11-30.

54 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, cit., p. 389 sg.

55 Ivi, p. 419.



repubblicane. Winckelmann se la cava affermando che Adriano, con il suo impegno a favore delle arti, si è comportato come quei medici che, nel sostenere dei malati, prescrivono dei cibi “i quali non li lasciano morire ma non forniscono loro neanche nutrimento”.<sup>56</sup> Stupendo nelle proporzioni, dal capo meraviglioso, che Winckelmann definisce “una delle più belle teste giovanili dell’antichità”, il cosiddetto Antinoo del Belvedere incarna la leggiadra grazia giovanile, una grazia che è priva di “accenni a una qualsiasi passione che potrebbe turbare l’armonia delle parti”. E aggiunge: “in questa calma e, in un certo modo, nel godimento di sé (*in dem Genuße seiner selbst*), con i sensi raccolti e allontanati da ogni oggetto esterno, sta tutto il pregio di questa nobile figura”.<sup>57</sup> Il punto decisivo, nell’esame di questa scultura, è dato dal riferimento alla natura narcisistica dell’atteggiamento espresso dal giovane corpo. La chiusura verso l’esteriorità fa parte di un elemento che abbiamo già messo in evidenza: la costruzione di una specifica retorica dell’interiorità, in Winckelmann, serve a spiegare la genesi tanto del bello (un bel corpo è tale se esprime assenza di moti dell’animo e imperturbabilità) quanto della sua percezione (per afferrare il bello, chi lo contempla deve poter apprezzare il valore di stati come il dominio di sé e la quiete interiore). Ma qui merita soffermarsi sul ripiegamento del soggetto su se stesso, sul fatto cioè che il soggetto che incarna la bellezza possa essere indifferente allo stimolo erotico eventualmente suscitato dalla propria bellezza. Per l’interprete attuale del testo winckelmanniano che voglia far uso di categorie freudiane la descrizione dell’Antinoo leggibile nella *Geschichte* può risultare bizzarra: è all’età infantile che può essere ascritta la narcisistica indifferenza verso l’esteriorità, mentre la statua, visibilmente, raffigura un adolescente che già si avvia verso la maturità. Freud attribuisce infatti all’indifferenza che i bambini mostrano per il resto del mondo – indifferenza che li rende quasi inaccessibili – il fascino che l’adulto prova per loro: nel contemplare un bambino, ciò che ci attrae è l’immagine di quel godimento di sé che all’adulto è ormai interdetto.<sup>58</sup> Winckelmann suscita invece nel lettore la fantasia del godimento di sé attraverso l’immagine di un giovane uomo. Tutto ciò non è senza importanza per l’analisi qui tentata: se il *Lehrgebäude* winckelmanniano va inteso come un momento centrale del discorso sul

---

56 Ivi, p. 899.

57 Ivi, p. 901.

58 Cfr. S. Freud, *Introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere. 7. Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, Boringhieri, Torino 1989, p. 459 e 471.

classico, in relazione al quale va messa quell'istituzionalizzazione disciplinare che di tale discorso si riscontrerà poi a partire da Wolf, allora è opportuno prestare estrema attenzione a ogni dettaglio nelle descrizioni winckelmanniane della statuaria antica. Il godimento di sé che Winckelmann propone al lettore quale cifra della bellezza ci permette di cogliere forse il punto oscuro di quella retorica della “nobile semplicità e quieta grandezza” che pervade la *Geschichte*. Tale autosufficienza riflette un'idea di soggettività che esclude qualsiasi articolazione della differenza: descrivendo la nudità dei giovani corpi in modo tale da sottolineare ciò che rimanda a uno stato di indifferenziazione sessuale (anche a costo di palesi forzature, come è nel caso appunto dell'Antinoo del Belvedere), Winckelmann propone come desiderabile uno stato in cui l'individuo afferma se stesso non attraverso il confronto con l'alterità, ma attraverso un immediato possesso di sé. Ma si badi: assorbito dalla propria bellezza, il giovane androgino a cui viene attribuito il potere di incarnare la bellezza suprema non è tanto un fantasma che va compreso entro la cornice costituita dall'omosessualità di Winckelmann (anche se questo aspetto va comunque tenuto presente), bensì è la proiezione nel mondo antico di un ideale di autosufficienza che riflette il desiderio di abolire ogni confronto con la natura intimamente contraddittoria del mondo reale.

Persino il Torso del Belvedere conferma la presenza, in Winckelmann, di questa costellazione in cui l'occhio desiderante coglie ciò che rimanda a una dimensione in cui domina un'unità indifferenziata. L'Ercole mutilato del Belvedere raffigura certo un uomo nel pieno della sua raggiunta virilità, ma è la quiete dopo le fatiche compiute ciò che l'opera trasmette all'osservatore. La descrizione del torso coglie in ogni tensione muscolare del corpo il ricordo delle imprese compiute dall'eroe – ed è davvero pregevole la maestria di cui fa mostra Winckelmann nell'enumerare queste ultime al lettore nel mentre la statua viene descritta in ogni particolare. Ma qui “Ercole appare nell'atto in cui si è purificato con il fuoco dai difetti dell'umanità, e ha raggiunto l'immortalità e il suo posto tra gli dei”.<sup>59</sup> In virtù di questa purificazione le tracce del passato confronto con la negatività sono del tutto cancellate: immerso in uno stato di profonda riflessione, Ercole non ha più bisogno di usare la sua forza, né è più soggetto ad alcuno dei bisogni che caratterizzano l'umanità. Qui la calma assoluta, che è ormai indifferenza per l'esteriorità, si incarna in una figura che non trasmette immobilità: “nei contorni di questo corpo”

---

59 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, cit., p. 821.

Winckelmann invita l'artista (riferendosi forse a Michelangelo, che più volte ha disegnato il torso) ad ammirare "il fluire ininterrotto di una forma nell'altra e i tratti mobili che, come delle onde, si alzano, si abbassano e si intrecciano l'uno nell'altro".<sup>60</sup> Ma, ancora una volta, il movimento, di cui la fluidità del contorno è segno, non rimanda alla motilità di un corpo vivente, bensì alla chiusura in se stesso di un essere che si trova ormai oltre la vita. Ed è probabilmente questa unione degli opposti – la fluidità del contorno e l'immobilità del pensiero ormai proiettato verso un altrove assoluto – a far dire a Winckelmann che questa statua si avvicina più dello stesso Apollo del Belvedere "alla più nobile epoca artistica".

Quali conclusioni trarre da questa disamina della logica del desiderio che pervade le descrizioni dei capolavori dell'antichità compiute da Winckelmann? Ai fini dell'analisi qui condotta, merita riflettere sulla profonda ambiguità che pervade il discorso di Winckelmann sul bello nel suo rapporto con la libertà greca. Attraverso una scena della scrittura che mescola più registri metaforici con il tentativo di pervenire al rigore del concetto, la *Geschichte* amplifica quella costellazione semantica che, nell'opera del 1755, si trova rappresa, come in una formula, nell'espressione "nobile semplicità e quieta grandezza". Tale amplificazione porta a postulare una non definibilità di ciò che sta alla base dell'*Einfalt* e della *Größe*: essendo queste ultime legate a una forma di vita, la sola modalità di rendere visibile il bello consiste nel creare figure dai contorni che inducono l'occhio al movimento mentre evocano unità e indifferenziazione. Ciò accade quando il contorno cattura lo sguardo con un unico colpo d'occhio, poiché in tal modo è minima la dispersione dell'attenzione dalla percezione del moto alla percezione dell'unità. Si può affermare che il privilegio dato al contorno delle figure costituisce la struttura portante della caratterizzazione del bello offerta nella *Geschichte*: in questo testo l'autore non mira semplicemente a descrivere lo sviluppo dell'arte antica, ma intende fissare, grazie alla mediazione offerta da una serie ben precisa e selezionata di analisi, ciò che deve – e può – essere visto, tra le reliquie dell'arte antica, per poter ripetere quell'insieme di operazioni mentali che si suppongono esser state compiute abitualmente dall'uomo greco e che servono a rendere visibile qualcosa che non appartiene all'ordine del sensibile. Ora, a sottrarsi alla presenza sensibile è precisamente la libertà originaria goduta dai Greci: una libertà che non nasce da uno sforzo attivo, ma è supposta essere simile all'unità indifferenziata di un soggetto che gode di sé.

---

60 *Ibid.*

Tale presenza a sé tiene il posto di un'origine fantasmatica. È qui che va collocata la differenza tra la costruzione della grecità operata dalla filologia e il progetto winckelmanniano di divenire inimitabili imitando i Greci: ciò che la discorsività messa in opera nella *Geschichte* esibisce non è la conquista della libertà compiuta da un soggetto che dà forma a se stesso – questo il senso ultimo della *Bildung* classica concepita da Wolf – ma è il sogno di una identificazione immediata con uno stato di innocenza che esprime l'attitudine di un soggetto pago della presenza a sé. Parlare a tal proposito di ambiguità si giustifica poiché è alla morte che rimanda tale presenza a sé: inattingibile, la bellezza che Winckelmann pone sotto gli occhi del suo lettore non è solo il prodotto di un'epoca passata, ma è oggetto di un desiderio che mira al ritorno a una condizione aconflittuale e priva di tensioni vitali. I giovani corpi descritti da Winckelmann lasciano indovinare i fremiti della carne non appena si segue il movimento a cui l'occhio è costretto dal loro contorno, ma il desiderio che viene suscitato da tale descrizione conduce all'identificazione con una soggettività che è tanto più sovrana e libera, quanto più deve tale sovranità al raggiungimento di una quiete suprema che coincide con la morte.<sup>61</sup>

Questo desiderio di morte è desiderio di indifferenziazione, si è detto. E mi pare che qui vada colto lo snodo irrisolto dell'eredità che Winckelmann lascia a quanti, dopo di lui, intenderanno porre la Grecia in rapporto all'origine. Si tratta di uno snodo irrisolto perché il discorso successivo sul classico manterrà in vita il bisogno di un'origine pura, da intendersi come ciò che la ricerca storica può far rivivere, pur nella coscienza della sua inattingibilità. In Winckelmann la possibilità di pervenire all'origine si presenta come il risultato stesso della ricostruzione storica: scrivere la storia dell'arte greca, mostrando in che misura questa possa fornire un canone per il bello, significa rendere presente un ideale che può essere compreso immediatamente. L'immediatezza comporta la praticabilità, entro l'orizzonte dell'attualità, di un'identificazione senza residui. Il punto su cui ora val la pena focalizzare l'attenzione riguarda la costruzione retorica di un discorso sull'altro e l'altrove che è messa in scena di una specifica struttura del desiderio. Nel momento in cui la coscienza storica diviene coscienza della mediazione, l'immediatezza che la narrazione winckelmanniana evoca scompare invece a favore di una costruzione dell'oggetto storico che può avvenire solo in virtù di una serie

---

61 Su ciò, cfr. A. Potts, *Flesh and the Ideal. Winckelmann and the Origins of Art History*, cit., pp. 145-181.

di operazioni basate sulla critica. Quest'ultima nega ogni possibile immediatezza: senza quell'apparato di conoscenze enciclopediche che, partendo dalla fissazione dell'attendibilità attribuibile alle testimonianze antiche, hanno di mira la ricostruzione del contesto in cui tali testimonianze sono state prodotte, l'oggetto storico non può essere reso avvicinabile, visibile, non può cioè essere trasformato in qualcosa che possiede una positività in quanto è altro rispetto al soggetto della scienza. Di ciò era già ben conscio Heyne, il maestro di Wolf, quando, nel rendere omaggio a Winckelmann, si premura di misurare l'incolmabile distanza che deve separare l'operazione storica compiuta dal filologo da quella messa in atto da chi, come Winckelmann, si avvicina alle reliquie del passato con l'intento di favorirne un'identificazione fantasmatica.<sup>62</sup> Non a caso in tale *Lobschrift*, che permise a Heyne di vincere il concorso indetto nel 1778 dalla Fürstliche Akademie der Altertümer a Kassel nell'ambito del quale i dotti dell'epoca erano stati invitati a scrivere un elogio di Winckelmann,<sup>63</sup> ciò che viene rimproverato allo storico dell'arte è soprattutto la forte propensione a mescolare i dati della propria forte immaginazione con la narrazione storica. Winckelmann, a causa di tale propensione, a un certo punto della propria carriera (identificato con la stesura dei *Monumenti antichi inediti*) cessa di spiegare e comincia a tirare a indovinare, comincia cioè "a non essere più un interprete (*Ausleger*) bensì un visionario (*Seher*)".<sup>64</sup> Non si potrebbe immaginare, da parte di uno storico, una modalità più decisa e netta di svalutare l'opera di un collega che pure pretese di fare opera storica.

---

62 Sui rapporti tra Winckelmann e Heyne, cfr. H.C. Seeba, *Winckelmann: Zwischen Reichshistorik und Kunstgeschichte*, cit., p. 316 sgg.

63 Pure Herder partecipò al concorso con una sua *Lobschrift*, però perdendolo. In tempi recenti si è prestata una certa attenzione a tale testo, ritrovato nella Ständische Landesbibliothek di Kassel solo nel 1881, sottolineando l'opportunità della critica che Herder muove alla visione grecocentrica della storia culturale presentata da Winckelmann. (cfr. J.G. Herder, *Denkmal Johann Winckelmann's*, in A. Schulz (a cura di), *Die Kassler Lobschriften auf Winckelmann*, Akademie, Berlin 1963, pp. 29-62). Se qui mi sono soffermato piuttosto sullo scritto di Heyne, ciò non lo si deve solo al fatto che Heyne era un filologo, ma soprattutto al fatto che spostare l'attenzione su Herder avrebbe comportato un *détour* espositivo non certo breve. Si sarebbe trattato di attraversare una filosofia della storia che, innervata da profondi presupposti teologici, comporta una dislocazione dell'alterità greca in rapporto al moderno assai diversa rispetto a quella che si trova lungo una linea che da Winckelmann porta direttamente al giovane Nietzsche.

64 C.G. Heyne, *Lobschrift auf Winckelmann*, in A. Schulz (a cura di), *Die Kassler Lobschriften auf Winckelmann*, cit., p. 23.

La *Lobschrift* di Heyne contiene inoltre un'esposizione sommaria della procedura filologica – quella procedura che è rimasta del tutto estranea a Winckelmann e che ha alla propria base due momenti generatori: da un lato l'inserimento dell'oggetto nel contesto che gli è proprio, dall'altro l'analisi del suo significato a partire da una conoscenza di tutte le “idee e i costumi” dell'epoca a cui tale oggetto appartiene. Come sarà poi per Wolf, anche per Heyne la storia dell'arte è una storia che si scrive assieme alla storia della letteratura, della filosofia e della religione di quei popoli antichi che diventano oggetto dell'indagine. Ed è chiaro che, in tale prospettiva, qualunque tentativo di trarre un canone per il bello a partire da una storia dell'arte risulta semplicemente impensabile: una storia dell'arte filologicamente orientata sarà una storia dell'arte che darà la massima importanza a problemi di datazione (“*ist das Stück wirklich alt?*”) e considererà con la medesima attitudine qualunque monumento antico, senza mai chiedersi se uno sia esteticamente più rilevante dell'altro: “[...] anche quelle così numerose opere, in rapporto alle quali non si avverte la presenza né dell'arte né del buon gusto, hanno il loro indubitabile valore”.<sup>65</sup>

Tuttavia, per quanto Wolf abbia condiviso, nell'essenziale, il giudizio negativo dell'opera di Winckelmann dato dal suo maestro,<sup>66</sup> sarebbe tuttavia se non erroneo, almeno assai limitante voler affermare che Wolf ha semplicemente inaugurato una modalità di appropriazione dell'antico che passa attraverso il rigore della scienza. Mi pare più opportuno affermare che Wolf ha operato una trasmutazione del desiderio che anima la *Geschichte* di Winckelmann. Nella pagina che chiude quest'opera, il mondo antico appare come l'amato che si allontana per sempre: “come una donna amata segue dalla riva del mare con gli occhi piangenti l'amato che si allontana, senza speranza di rivederlo, e crede di vedere l'immagine del suo innamorato anche sulla vela lontana, pure a noi, come alla donna amata, rimane quasi soltanto un'ombra dell'oggetto dei nostri desideri”.<sup>67</sup> Il desiderio di riappropriarsi dell'antico, per rendere presente l'origine perduta che in esso viene proiettata, resta presente nel progetto politico-pedagogico che la nozione di *Bildung* veicola. È diversa certo l'articolazione di questo desiderio: all'origine ci si arriva, dopo la fondazione dell'*Altertumswissenschaft*, attraverso un percorso che è, da un lato,

---

65 Ivi, p. 26.

66 Lo confermano le pagine che Wolf consegnò a Goethe per essere pubblicate nella *Schilderung Winckelmanns* da questi curata – cfr. J.W. Goethe, *Vita di J.J. Winckelmann*, cit, pp. 73-84.

67 J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte dell'antichità*, cit., p. 943.

messa in questione del negativo e attiva contrapposizione alle forze che ostacolano l'*Aufklärung*; dall'altro, all'interno di tale percorso il viaggio nell'antica Grecia viene concepito solo come una tappa intermedia, poiché lo scopo finale è giungere alla costruzione di una soggettività che non si rinchiude in un narcisistico godimento di sé, ma sa tradurre la propria superiorità spirituale in concreta azione politica. Tuttavia, nonostante queste differenze nel modo in cui, nei due casi, il desiderio si articola retoricamente, resta presente, anche nel progetto inaugurato da Wolf, una volontà di uscita dalla storia e dalle sue contraddizioni: tale uscita, intesa come rimpatrio nell'origine, è infatti la cifra costitutiva di ogni sapere che, mentre costruisce il mondo antico quale proprio oggetto, intende essere anche appropriazione di quell'umanità esemplare di cui i Greci sarebbero il primo esempio storico. Questo perché la filologia, nella misura in cui è stata ripetizione del gesto wolfiano che ha inteso escludere dal proprio orizzonte i popoli antichi con cui i Greci sono stati in contatto, ha sempre proposto una rioccupazione dello spazio dell'origine che fosse funzionale alla costruzione di identità nazionali bisognose di saldare la propria differenza rispetto ad altre formazioni identitarie, e ciò attraverso l'esibizione di speciali credenziali quanto alla possibilità di accedere all'origine dell'umanità ideale. Parlo qui di identità nazionali al plurale, riferendomi alle diverse modalità in cui, nel corso del secolo XIX e oltre, il sapere storico-filologico si salderà al discorso nazionale non solo sul suolo tedesco, ma anche altrove. E questo saldarsi della disciplina filologica con varie declinazioni della retorica nazionalistica, in cui – compreso il *Mein Kampf* firmato da Adolf Hitler – la figura del *Geist* risulta essere sempre l'elemento che permette di negoziare il rapporto con l'origine, è stato tanto più importante per la comprensione che tale disciplina ebbe di sé quanto più impotenti si sono mostrati, di volta in volta, gli sforzi compiuti dalla borghesia che frequentava i ginnasi e i licei classici di giungere a giocare un effettivo ruolo decisionale nel contesto politico in cui si trovava ad agire.

Ma al di là delle variazioni a cui è stato soggetto il tema dell'appropriazione dell'antico, variazioni che si spiegano con la diversità dei contesti in cui la retorica della *Bildung* classica è stata fatta agire, c'è un aspetto che attraversa intatto e identico a se stesso l'intera produzione discorsiva sull'antichità greca. Si tratta di un aspetto che, ancora una volta, rimanda alla logica del desiderio e che l'opera di Winckelmann esibisce scopertamente, mentre verrà assunto in maniera irriflessa e implicita dalla filologia instaurata da Wolf e da questa trasmesso alle generazioni future di amanti della grecità. Mi riferisco al carattere maschile dell'ideale di umanità incarnato dai Greci. Il godimento di sé dell'Antinoo del Belvedere è un

godimento che esclude l'articolazione di una soggettività che esperisce il proprio godimento all'interno di un costitutivo rapporto all'altro – così come la città greca, i cui abitanti godono quella libertà che Winckelmann esalta nella *Geschichte*, è concepibile unicamente come un club per soli uomini. Rendere esplicita questa declinazione unicamente maschile dell'idealtà non significa solo ricordare che ogni posizione dell'ideale è debitrice nei confronti di quell'ordine empirico, sempre locale e specifico, che vincola il soggetto della scienza a un insieme di appartenenze identitarie condivise con gli altri membri di quella collettività storica all'interno della quale opera lo stesso soggetto della scienza. Significa soprattutto, nel presente contesto, rendere esplicita la premessa essenziale di un discorso sul classico che si presterà, dopo Winckelmann, a divenire componente centrale di una retorica della *Bildung* orientata nazionalisticamente. Senza quest'esclusione – che definirei trascendentale – del femminile, difficilmente l'appropriazione dell'origine greca potrebbe funzionare come identificazione con l'ideale di una soggettività piena, unitaria, non bisognosa di confrontarsi con la differenza.<sup>68</sup>

---

68 Né va dimenticato, del resto, che lo stesso materiale con cui lo storico del mondo antico si deve confrontare ha potuto fornire svariati punti di appoggio per la costruzione di una narrazione identitaria che pone la propria origine in una dimensione che del femminile, inteso quale polo differenziale necessario per la costruzione della soggettività, utilizza solo una versione fantasmatica. Su ciò, mi limito a rimandare a N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, La Découverte, Paris 1984<sup>2</sup> e Id., *Il femminile e l'uomo greco* (1989), Laterza, Bari 1991.



## VIII

### FRIEDRICH NIETZSCHE

### E LA DECOSTRUZIONE DEL DISCORSO FILOLOGICO

Le presenti considerazioni sull'*Altertumswissenschaft* quale disciplina in cui si costituisce l'alterità greca si concludono con un capitolo in cui si cercherà di mettere in luce in che senso la riflessione di Nietzsche sulla filologia classica possa esser vista come il punto di arrivo del discorso inaugurato all'inizio del XIX secolo da Friedrich August Wolf. La ragione di tale scelta si giustifica nel modo seguente. Nietzsche compie una riflessione sulla grecità in cui, in un primo momento, si amplia e si approfondisce il senso di quell'immagine della grecità che Wolf aveva posto alla base della propria costruzione teorica; in un secondo momento, però, Nietzsche opera una torsione di quest'immagine, torsione che porta a rendere irriconoscibile la concezione della *Bildung* basata sul commercio con i classici. Ma ciò non vuol dire solo che, con Nietzsche, il discorso sul classico subirebbe un'interruzione. Più in profondità, Nietzsche svela il meccanismo discorsivo – ed è in questo senso che si parla qui di decostruzione – che sta alla base di quella costellazione concettuale e metaforica in cui, a partire dal nesso fondamentale *Bildung-Kultur*, è stato possibile disegnare i contorni di una specifica idea del soggetto moderno. Ed è precisamente quest'ultimo, che doveva trovare in Grecia alcune delle risorse narrative di cui aveva bisogno per dirsi, per collocarsi in un certo modo rispetto al presente, a venir messo in crisi da Nietzsche.

Il guadagno che credo si possa ottenere da questa lettura di Nietzsche filologo è duplice. In primo luogo, si mostra come la filologia classica, nella seconda metà dell'Ottocento, abbia potuto disporre di risorse sufficienti per liberarsi dalla pretesa di fornire una narrazione sulla classicità capace di dire la verità sull'origine. Tali risorse sono rimaste a lungo inutilizzate, e questo in due sensi; da un lato, le aperture operate da Nietzsche nei confronti di un diverso uso dei classici, non più funzionale alla neces-

sità di trovare in Grecia ciò di cui si ha bisogno per essere moderni in modo compiuto, non hanno prodotto una rapida trasformazione delle immagini dell'antico prodotte dalla filologia; dall'altro, quei vecchi modelli della classicità che, per semplificare, potremmo chiamare d'ispirazione wolfiana, sono stati variamente rioccupati dalla tradizione degli studi classici a seconda delle esigenze politico-culturali che si manifestavano nei contesti in cui il filologo agiva quale soggetto della scienza. Tuttavia, è bene sottolineare che la decostruzione del discorso filologico operata da Nietzsche non sia da leggere come qualcosa che ha avuto luogo all'interno di un percorso intellettuale estraneo allo sviluppo disciplinare della filologia stessa. Poiché tra gli scopi della presente ricerca rientra l'intento di mostrare in che senso la filologia debba essere vista come quella disciplina che ha contribuito a costruire una certa immagine del soggetto moderno nella misura in cui si è resa portatrice di una specifica narrazione dell'origine, diventa cruciale individuare quali sono i momenti – qui, nel capitolo conclusivo, ne è stato scelto uno – in cui il sapere filologico si libera dalla pretesa di ricostruire, grazie alle risorse offerte dal proprio metodo, l'immagine originaria dell'umanità ideale.

In secondo luogo, è importante mostrare come la rottura operata da Nietzsche nei confronti di una concezione del soggetto in cui la padronanza di sé è un obiettivo che si raggiunge attraverso un processo lineare e cosciente di autoeducazione non sia in alcun modo disgiungibile dalla serrata riflessione che il Nietzsche filologo compie sugli statuti del sapere filologico. Certo, il giovane Nietzsche ha manifestato abbastanza presto delle forti perplessità nei confronti tanto della disciplina filologica quanto dei colleghi che la rappresentavano, e l'insorgenza di queste perplessità non è ovviamente priva di nessi con la passione con cui egli si era accostato al pensiero di Schopenhauer e alla musica di Wagner. Ma sarebbe un errore ritenere che la critica di Nietzsche alla filologia possa essere inserita entro una cornice interpretativa che fa coincidere la nascita di Nietzsche filosofo con la morte di Nietzsche filologo, come se quanto è servito a Nietzsche per prendere congedo dall'*Altertumswissenschaft* fosse da cercare solo ed esclusivamente all'interno di una serie di stimoli ed esperienze intellettuali (ed esistenziali) che non hanno alcuna relazione con ciò che, dagli anni di Schulpforta alla pubblicazione di *Menschliches, Allzumenschliches*, andava elaborando in qualità di studioso del mondo greco.<sup>1</sup> Se ha inteso offrire un'immagine della soggettività

---

1 Cfr. J.I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford University Press, Stanford 2000, che è senz'altro il lavoro in cui con maggior persuasività si

moderna che aspirava a porsi come alternativa rispetto a quella a cui si richiamavano i rappresentanti del *Bildungsbürgertum*, ciò è avvenuto non al di fuori, ma in concomitanza con quell'interesse che ha sempre mostrato per i Greci.<sup>2</sup> E questo è tanto più significativo quanto più – anche quando avrà compiuto una definitiva presa di congedo dall'idea che sia possibile pensare la storia utilizzando nozioni come origine e processo – sarà comunque in stretta relazione con la propria frequentazione del mondo greco che Nietzsche tenterà di creare un'altra narrazione del moderno, inteso come promessa e come avvento di una nuova forma di soggettività – una narrazione che, per dirla con Mann, avrà cioè i caratteri di una “lieta novella”.<sup>3</sup>

In via preliminare, mi pare opportuno ricordare il fatto che ormai pochi dubbi sussistono circa la pertinenza di consacrare a Nietzsche un capitolo all'interno della storia della disciplina filologica. Come è stato ben mostrato da Marcello Gigante, non è poi così sorprendente che Nietzsche si sia meritato giovanissimo la nomina, avvenuta nel gennaio del 1869, a professore straordinario presso l'università di Basilea.<sup>4</sup> I lavori di Nietzsche, condotti in piena fedeltà al metodo del maestro Ritschl, dimostrano una padronanza magistrale del metodo filologico. Nelle ricerche sulla silloge teognidea,<sup>5</sup> sui *pinakes* di Aristotele,<sup>6</sup> sulla contesa degli

---

mostra come, nel pensiero di Nietzsche, la critica del presente vada vista come coestensiva alla riflessione critica sulla filologia.

- 2 Una disamina esaustiva della presenza, nell'opera di Nietzsche, di momenti, temi e figure della classicità greca si trova in H. Cancik, *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1995.
- 3 T. Mann, *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza* (1947), in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano 2001<sup>2</sup>, p. 1308.
- 4 Cfr. M. Gigante, *Friedrich Nietzsche nella storia della filologia classica* (1984), in *Classico e mediazione. Contributi alla storia della filologia antica*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1989, pp. 21-53 e Id., *Nietzsche und die klassische Philologie*, in M. Riedel (a cura di), „Jedes Wort ist ein Vorurteil“. *Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1999, pp. 151-189 – saggi, questi, che ampliano notevolmente le prospettive critiche riscontrabili in lavori precedenti dedicati a tale questione, come p. es. V. Pöschl, *Nietzsche und die klassische Philologie*, in H. Flashar – K. Gründer – A. Horstmann (a cura di), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, cit., pp. 141-155.
- 5 Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, vol. I, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Campioni e M. Carpitella, Adelphi, Milano 2001, pp. 71-118.
- 6 Cfr. *ivi*, pp. 133-148.

aedi,<sup>7</sup> su Democrito,<sup>8</sup> o sulle fonti di Diogene Laerzio<sup>9</sup> si manifestano le attitudini di uno studioso in grado di adoperare tutte le risorse del metodo critico al fine di giungere a una corretta edizione dei testi antichi. Anche se l'ipotesi che sta alla base dello scritto su Diogene (secondo cui l'autore delle *Vite dei filosofi* si sarebbe servito quasi esclusivamente di un'unica fonte, rappresentata da Diocle di Magnesia) non è stata confermata dalla critica posteriore, non va misconosciuta la bontà delle argomentazioni addotte da Nietzsche a sostegno delle proprie tesi.<sup>10</sup> In altre parole, il giovane Nietzsche mostra di possedere capacità scientifiche non inferiori a quelle di Wilamowitz-Moellendorf, suo compagno di studi a Schulpforta e autore di quella stroncatura della *Geburt der Tragödie* che comporterà il bando di Nietzsche dalla corporazione dei filologi.<sup>11</sup> E se, stando alle indicazioni di Wolf, il perfetto filologo deve saper padroneggiare attivamente almeno il latino,<sup>12</sup> non si può passare sotto silenzio il fatto che la dissertazione su Diogene Laerzio, con cui Nietzsche conclude i propri studi a Lipsia e che merita al giovane studioso anche un premio universitario, viene presentata appunto in latino<sup>13</sup> – risultato a cui non pervenne il giovane Wilamowitz.

Ma dopo aver fatto rientrare a pieno titolo il nome di Nietzsche nell'elenco dei filologi che formano la storia della disciplina, è opportuno proporre una valutazione delle continuità e delle rotture che caratterizzano il rapporto tra la riflessione sulla filologia compiuta da Nietzsche e il discorso, legato al nome di Wolf, con cui la disciplina filologica si presentò quale sapere autonomo all'inizio del XIX secolo.<sup>14</sup>

---

7 Cfr. *ivi*, pp. 165-181.

8 Cfr. *ivi*, pp. 234-266; sul fondamentale rapporto tra Nietzsche e Democrito, cfr. J.I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, cit., pp. 82-126 e J.N. Berry, *Nietzsche and Democritus: The Origins of Ethical Eudaimonism*, in P. Bishop (a cura di), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Camden House, Rochester (NY) 2004, pp. 98-113.

9 F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 359-459.

10 Cfr. M. Gigante, *Friedrich Nietzsche und Diogenes Laertius*, in T. Borsche – F. Gerratana – A. Venturelli (a cura di), *“Centauren Geburten”. Wissenschaft, Kunst, und Philosophie beim jungen Nietzsche*, de Gruyter, Berlin – New York 1994, pp. 3-16.

11 Gli scritti polemici sulla *Nascita della tragedia* si trovano, in italiano, in F. Nietzsche – E. Rohde – U. von Wilamowitz – R. Wagner, *La polemica sull'arte tragica*, a cura di F. Serpa, Sansoni, Firenze 1972.

12 Cfr. F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 121.

13 La versione latina della dissertazione, *De Diogenis Laertii fontibus*, è riportata in appendice a F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 714-779.

14 Sul rapporto tra Nietzsche e Wolf, cfr. M. Riedel, *Die Erfindung des Philologen*.

A colpire sono in primo luogo gli elementi di continuità. Se da un lato va rilevato il fatto che Nietzsche si pone sin dagli inizi della sua carriera in aperto conflitto con la corporazione dei filologi, d'altro lato non è meno importante sottolineare come tale conflitto venga condotto nel nome di un rinnovamento degli studi filologici il quale ha come nume tutelare proprio l'autore della *Darstellung der Altertumswissenschaft*. Il 28 maggio del 1869, dopo il proprio insediamento a Basilea, Nietzsche tiene una conferenza dal titolo *Omero e la filologia classica*. Qui ci interessano meno le prese di posizione in merito alla questione omerica, in cui Nietzsche fa valere un punto di vista estetico, che esprime la necessità di salvaguardare i poemi omerici intesi come opera d'arte unitaria, dotata di un potente valore pedagogico (non un poeta di nome Omero, ma comunque un unico poeta sarebbe l'autore dei poemi nella forma in cui li conosciamo – una posizione, questa, a cui Nietzsche resterà sempre fedele).<sup>15</sup> Piuttosto, ora è più rilevante mettere in evidenza la difesa della filologia quale scienza messa in atto da Nietzsche.

L'assunto di fondo da cui parte Nietzsche riguarda la filologia intesa quale via di accesso al mondo antico. Si mostra qui *in nuce* il futuro autore di riflessioni epistemologicamente non trascurabili sullo statuto dei saperi intesi quali obiettivazioni, ovvero quali costruzioni di campi epistemici che hanno la funzione di rendere visibile, a partire da prospettive date, un insieme specifico di oggetti. Al mondo antico non si perviene attraverso un accesso immediato: è necessaria la mediazione di un sapere specifico, che ci mette in condizione di far rivivere la parola del passato. A prima vista, si tratta di un sapere spurio, privo di tratti unificanti immediatamente riconoscibili: a uno sguardo superficiale, la filologia si presenta come una "aggregazione inorganica di diverse attività scientifiche". Più precisamente, per Nietzsche la filologia "è un po' storia, un po' scienza, un po' estetica".<sup>16</sup> Si tratta di un pensiero, questo, che si affaccia assai presto alla mente del giovane Nietzsche<sup>17</sup> e che lo accompagnerà anche in seguito. Se cerchiamo di comprenderne meglio la portata, ci accorgiamo che la posta in gioco di tale riflessione è data dal tentativo di sfuggire alla

---

Friedrich August Wolf und Friedrich Nietzsche, in "Antike und Abendland", 42, 1996, pp. 119-136.

15 Sul modo in cui Nietzsche si rapporta alla questione omerica, cfr. J.I. Porter, *Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition*, in P. Bishop (a cura di), *Nietzsche and Antiquity*, cit., pp. 7-26.

16 F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 517.

17 Cfr. anche ivi, p. 478.

morsa di una riduzione della filologia a un mero lavoro di critica testuale, il quale non riesce poi a costruire alcun ponte tra il mondo greco e il presente. Detto ciò, va subito compiuta la precisazione seguente: attribuire al lavoro filologico una funzione che non sia semplicemente quella di restituire al presente un corpo di testi ricostruiti con rigore aveva certamente una valenza polemica, ma non si può certo dire che siamo già in presenza di una rottura con la tradizione inaugurata da Wolf. La definizione appena citata della filologia infatti prosegue così:

storia, in quanto vuol comprendere in immagini sempre nuove le manifestazioni di determinate individualità popolari, afferrare la legge che regna nella fuga dei fenomeni; scienza nella misura in cui tenta di sondare il più profondo istinto dell'uomo, l'istinto linguistico; estetica, infine, perché, muovendo dall'ambito dell'antichità, definisce la cosiddetta antichità "classica" con la pretesa e l'intenzione di riportare alla luce un mondo ideale sepolto e di porgere al presente lo specchio del classico, dell'eternamente esemplare.<sup>18</sup>

Il valore esemplare del classico, in quanto nucleo portante di un progetto pedagogico, viene in questo passo accolto senza riserve. E ciò va sottolineato, perché, anche quando Nietzsche si sforzerà di restituire della Grecia un'immagine che non voleva coincidere con quella costruita dai filologi del suo tempo, lo farà ancora con l'intento di educare i propri contemporanei. Come si è visto nel corso della presente ricerca, la macchina discorsiva che si mette in moto accoppiando *Bildung* e *Kultur* funziona a pieno regime proprio nel momento in cui la *Kultur* a cui attingere l'immagine ideale dell'umano è quella greca. Nietzsche, dunque, all'inizio della propria attività all'interno della corporazione dei filologi non è animato dalla volontà di fare a pezzi questa macchina. Ciò che colpisce, però, è la lucidità con cui Nietzsche mette a nudo la stretta connessione tra valore pedagogico degli studi classici e scientificità del sapere filologico. Tale connessione non viene accolta come un'ovvietà non bisognosa di essere discussa, anzi. Nietzsche si mostra consapevole del fatto che un processo storico specifico – dunque contingente – ha portato al consolidarsi della filologia quale strumento di una *Bildung* che ha di mira l'incontro con un modello ideale di umanità. Ma non solo. Proprio la stretta connessione tra filologia e pedagogia appare a Nietzsche come uno dei fattori che hanno portato al consolidarsi della stessa filologia quale disciplina dotata di un carattere unitario: “[d]al punto di vista pedagogico era necessaria una scel-

---

18 Ivi, p. 517.

ta degli elementi che più valesse la pena di insegnare e che più arricchissero la cultura, e così da un mestiere pratico si è sviluppata, sotto la spinta del bisogno, questa scienza, o per lo meno, quella tendenza scientifica che chiamiamo filologia”.<sup>19</sup>

Ciò ci permette di isolare un primo momento, particolarmente rilevante, della riflessione sul classico compiuta da Nietzsche: la consapevolezza, cioè, che il nesso capace di unire *Bildung* classica e sapere filologico è a sua volta inserito in un contesto più ampio, in cui la definizione di ciò che è “eternamente esemplare” dipende dalle modalità, di volta in volta specifiche, secondo le quali si articola una determinata politica dell’identità culturale e politica. Che in Grecia l’uomo moderno possa trovare un ideale nel quale rispecchiarsi, è ciò che il programma della *Bildung* filologica inaugurata da Wolf pone come postulato – un postulato che si trattava di difendere da attacchi plurimi e quindi di rendere accettabile all’interno di un regime discorsivo condiviso. Per Nietzsche, la validità di tale postulato non è in questione in quanto tale, ciò che però non si presta più a essere accolto come ovvio e scontato è il tipo di alleanze strategiche che la filologia deve mettere in atto per realizzare il proprio programma pedagogico. Se ha senso parlare di alleanze, ciò accade perché la filologia ha dei nemici – e deve dunque giustificare le sue pretese in quanto sapere. I nemici della filologia individuati da Nietzsche, a prima vista, non sono poi così diversi da quelli dai quali si doveva difendere Wolf: sono i detrattori di un sapere inutile, fine a stesso, sono coloro che rimproverano ai filologi di compiere un lavoro da “talpe”, intente a rovistare nella polvere di vecchie carte. Innovativa è però la proposta fatta da Nietzsche quanto agli alleati che la filologia deve trovare per condurre la propria battaglia. Si tratta degli artisti, “perché solo loro possono sentire al pari di noi che sul capo di chiunque perda di vista l’indicibile semplicità (*unsägliche Einfachheit*) e la nobile dignità (*edle Würde*) dei Greci pende la spada della barbarie”.<sup>20</sup> Non sfugge, in questo riferimento alla nobile dignità e all’indicibile semplicità dei Greci, una strizzatina d’occhio a Winckelmann – gesto retoricamente significativo, che serve a marcare l’appartenenza a una tradizione condivisa, o almeno ancora condivisibile. La contrapposizione tra fedeltà ai Greci e modernizzazione fine a se stessa, incapace di cogliere nel richiamo al classico la necessità di confrontarsi con le proprie radici, non viene però fatta giocare entro il registro di

---

19 Ivi, p. 518.

20 Ivi, p. 519.

un'identificazione semplice, che permette di stabilire un confine immediato tra coloro che sanno apprezzare il valore del classico e coloro che si lasciano cadere tra le braccia di una modernità paga della trivialità del proprio buon gusto piccolo-borghese. Subito dopo il passo citato, Nietzsche se la prende con i filologi stessi, o meglio con quei filologi che, rifiutando di trovare nell'artista un prezioso alleato, non riescono a percepire la gravità di una battaglia, politica e culturale assieme, che va combattuta sul terreno dell'attualità e che ha quale posta in gioco non tanto la sopravvivenza della filologia, quanto la possibilità che la filologia continui a rimanere il punto di partenza di un progetto di vasta portata, in cui – come accadeva in Wolf – la dimensione pedagogica e quella epistemica si compenetrano. L'alleanza con l'arte – alleanza che, come vedremo, è invito a una pratica filologica creatrice e innovativa – si giustifica con il fatto che una filologia condotta a partire da un atteggiamento puramente scientifico non è capace di restituire “la meravigliosa forza formatrice, anzi il vero e proprio profumo dell'atmosfera antica”.<sup>21</sup> Non basta classificare e comparare il dato storico-linguistico, per giungere alla formulazione di qualche legge morfologica, secondo un metodo che trova la propria giustificazione essenzialmente nell'ambito delle scienze naturali. La filologia ha piuttosto il compito di “colmare l'abisso tra antichità ideale – che forse è solo il più bel fiore del desiderio e dell'amore germanico per il Sud – e antichità reale”,<sup>22</sup> e solo realizzando questo compito essa può mettere a frutto come risorsa ciò che a prima vista appare come un suo difetto, ovvero il fatto di essere una disciplina in cui arte e scienza si mescolano. Nella misura in cui quello “strano centauro” che è la filologia (questa la definizione che ne dà Nietzsche in *Omero e la filologia classica* nella pagina da cui è tratta la citazione precedente) riesce a essere fedele alla propria essenza, potrà infine pretendere “riconoscenza”.<sup>23</sup> Tale riconoscenza va innanzi tutto nei confronti del lavoro fatto dal filologo, costato sangue e sudore, allorché costui introduce nel mondo presente un'immagine della grecità che corrisponde il più possibile all'effettiva realtà della tradizione culturale greca. Ma Nietzsche non si ferma qui, e rivendica alla filologia quel ruolo di “messenger degli dei”<sup>24</sup> che in fondo già le era stato attribuito da Wolf – si ricordino due passi dell'*Esposizione* citati nel capitolo

---

21 Ivi, p. 520.

22 Ivi, p. 521.

23 Ivi, p. 537 (corsivo dell'A.).

24 *Ibid.*



quinto, uno in cui, discutendo il ruolo della critica divinatoria, Wolf afferma che il filologo deve farsi “veggente ispirato”, e l’altro in cui il traguardo ultimo dello studio filologico viene paragonato all’epoptia, ovvero alla contemplazione del mistero eleusino.<sup>25</sup>

Ma tanta fedeltà alla tradizione disciplinare nasconde un intento ben preciso, che vuol essere tutto meno che un omaggio di maniera alla corporazione accademica di cui il giovane Nietzsche era appena entrato a far parte. La conferenza basileese si conclude con l’affermazione decisa del nesso che deve unire filologia e filosofia – in un senso che permette di ampliare e chiarire meglio il significato della precedente affermazione secondo cui è necessario stipulare un’alleanza con l’arte: “ogni attività filologica dev’essere circondata da una concezione filosofica del mondo, in cui ogni elemento singolo e isolato si volatilizza come qualcosa di riprovevole, finché rimane solo il tutto, quel che è unitario”.<sup>26</sup> Anche tale affermazione coniuga una citazione quasi letterale dell’*Esposizione*<sup>27</sup> con una presa di posizione il cui intento polemico risulta abbastanza palese: una filologia senza filosofia altro non è che riduzione della critica a tecnica, ovvero rottura del legame che ci unisce ai Greci, e dunque tradimento dell’ideale pedagogico incarnato dalla nozione di *Bildung*.

Non paia una forzatura il voler enfatizzare il valore programmatico che ebbe la conferenza *Omero e la filologia classica*. In effetti, nel testo di tale conferenza sono presenti i temi verso i quali Nietzsche dirigerà la propria attenzione durante tutta quella fase del suo pensiero in cui la riflessione sullo statuto epistemico della filologia e sul valore educativo degli studi classici si intreccerà alla critica del presente – durante quella fase, cioè, in cui aveva senso per Nietzsche perseguire il progetto delle *Considerazioni Inattuali*. Nelle pagine seguenti, si tratterà di mettere a fuoco con maggior precisione i temi sopra enunciati, prima di considerare la svolta alla quale Nietzsche perverrà nel momento in cui il discorso sul classico verrà piegato verso una direzione inedita, che porrà la stessa questione della *Bildung* entro un contesto diverso rispetto a quello usuale sino a quel momento.

Innanzitutto, vale la pena esaminare l’atteggiamento di Nietzsche verso la pratica filologica intesa quale luogo disciplinare, atto a produrre una conoscenza storica del mondo antico. Si tratta di un luogo disciplina-

---

25 Cfr. *supra*, capitolo quinto, note 24 e 25.

26 F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 538.

27 Mi riferisco qui al passo in cui Wolf afferma che “la nostra antichità” va pensata “come un tutto” (cfr. *supra*, capitolo quarto, n. 31).

re dai confini incerti – a ciò allude l’immagine del centauro evocata poc’anzi, a cui fa eco un’affermazione come la seguente: “[f]ilologia è un nome che sta per impulsi scientifici molto diversi, confluiti, grazie a circostanze esterne, non in un concetto, bensì nel mestiere del filologo”.<sup>28</sup> Mentre un’unità misurabile non solo secondo l’estensione, lo scopo e il valore, ma anche secondo il concetto, permetteva a Wolf di esporre in modo organico le varie componenti dell’enciclopedia filologica, Nietzsche enuncia l’impossibilità di offrire della filologia una presentazione unitaria. Ma Nietzsche non è solo il testimone di una crisi epistemologica, dunque di un evento che il soggetto della scienza registra operando all’interno della propria disciplina. È il confine tra interno ed esterno a esser divenuto problematico, e questo a causa del fatto che in Nietzsche è particolarmente acuta la consapevolezza dell’embricazione esistente tra la produzione del sapere in quanto pratica teorica e luoghi istituzionali in cui tale produzione ha luogo. Tutta l’enfasi sul nesso esistente tra scienza e vita che attraversa l’opera di Nietzsche sin dai suoi esordi va letta precisamente in questo senso: egli è stato tra i primi autori della modernità a cogliere l’inseparabilità di conoscenza e interesse – per usare i termini che ricorrono nel titolo di una famosa opera di Jürgen Habermas.<sup>29</sup> Precisamente tale inseparabilità lo spinge a interrogare il luogo disciplinare di appartenenza per verificarne la tenuta quale progetto epistemologico. In seguito, approfondendo i temi che la precoce lettura dell’opera di Lange<sup>30</sup> porgeva alla sua attenzione, Nietzsche sposterà il fuoco della propria interrogazione anche verso il campo delle scienze naturali,<sup>31</sup> ma è chiaro che è stata la filologia a offrire il terreno sul quale è germogliata l’esigenza di sottoporre i saperi, intesi come discipline, al tribunale della vita.

In altre parole, ciò che può essere messo in luce, nella riflessione giovanile di Nietzsche sulla filologia, è la presenza di uno sguardo obliquo,

---

28 F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 493.

29 Anche se sarà piuttosto Foucault, dall’altra parte del Reno, a presentare se stesso come l’erede della genealogia nietzschiana, intesa come interrogazione di quei presupposti empirici che permettono la nascita e l’istituzionalizzazione di un campo epistemico – cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64.

30 Già nell’agosto del 1866 Nietzsche legge con entusiasmo la *Geschichte des Materialismus* di Lange, opera uscita nello stesso anno.

31 Su questa questione, sulla quale non potremo qui addentrarci, cfr. B.E. Babich, *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza* (1994), Cortina, Milano 1996.

che si dirige sul proprio luogo disciplinare interrogando il rapporto che ha la filologia con il contesto sociale e politico in cui essa opera – e l'interrogazione di questo rapporto è, nel contempo, interrogazione sulle condizioni di possibilità della filologia in quanto scienza. Si potrebbe affermare che l'insorgenza di tale obliquità dello sguardo era favorita dal personale rapporto di Nietzsche con la filologia – un rapporto in cui emerge l'esigenza di ritagliarsi uno spazio autonomo, eccentrico, quasi marginale, capace di favorire una presa di distanza critica: “forse io non appartengo ai filologi specifici, sulla cui fronte la natura incide con stilo di bronzo ‘questo è un filologo’”,<sup>32</sup> si legge in una nota databile tra l'autunno 1868 e la primavera 1869. In realtà, ciò che mi sembra piuttosto emergere nell'insieme delle riflessioni del giovane Nietzsche è la consapevolezza del fatto che il progetto wolfiano di una filologia capace di educare i Tedeschi comincia a mostrare la propria inadeguatezza. Tale inadeguatezza acquisterà agli occhi di Nietzsche tutta la sua drammatica evidenza quando i Tedeschi si riveleranno per così dire ineducabili; all'inizio della propria carriera di profeta-filologo, però, Nietzsche si sforza ancora di individuare le vie che la filologia può percorrere per restare fedele al compito che si era prefissa – far rivivere lo spirito greco al fine di liberare i moderni dalle angustie di una *Kultur* che non mostra il minimo interesse per la questione della propria origine.

Ed è in funzione di tale compito che vanno letti i pressanti appelli a favore di una filologia che non si riduce a riesumazione della morta letteratura. Forte della propria esperienza, Nietzsche non minimizza affatto le procedure metodiche di cui si serve il filologo per condurre a termine il proprio lavoro. Per raggiungere la “maggiore obiettività possibile”, che è scopo di “ogni metodo scientifico”, il filologo dispone di mezzi potenti, che vanno dalla conoscenza della tradizione testuale (esclusione della “soggettività degli editori” e dei “grammatici revisori”, ricerca della “forma più antica”, utilizzo dell'apparato critico al fine di “valutare la parentela tra i codici”), alla “conoscenza della corruzione” fino alla “conoscenza dell'emendazione”, percorribile sia per “via paleografica” che “per mezzo di analogie” o “per mezzo della logica”.<sup>33</sup> Tutto ciò fornisce la certezza di “aver colto nel segno” – anche se si deve aver ben presente che tale certezza non può che far inorridire i cultori di altre discipline, “poiché opera sempre con la combinazione di alcune possibilità”.<sup>34</sup> Ma proprio la

---

32 F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 488.

33 Ivi, p. 249 sg.

34 Ivi, p. 250.

consapevolezza del carattere congetturale della ricerca filologica porta Nietzsche a enfatizzare il peso che ha l'intuizione entro il processo di obiettivazione del dato: "[i]n tali ricerche delle fonti, come questa che va effettuata ora su Laerzio, è impossibile arrivare felicemente alla meta per via puramente discorsiva. Questi ambiti devono essere illuminati con l'aiuto dell'intuizione, insomma con una piccola quantità di visione poetica d'insieme".<sup>35</sup> Altrove, in un appunto di poco precedente, leggiamo: "[l]a forza poetica e l'impulso creativo hanno dato nella filologia i frutti migliori".<sup>36</sup> Si potrebbe dire che anche in tal caso il giovane Nietzsche si mantiene fedele all'impostazione di Wolf: la natura congetturale della conoscenza filologica costringe a fare spazio, entro il tessuto dell'argomentazione con cui il filologo fissa il proprio oggetto, a una componente intuitiva, di tipo artistico. Ma se Wolf si mostra attento a limitare il peso da attribuire a tale componente, in Nietzsche si nota una propensione a sottolineare con forza il peso che le va attribuito. Ciò ha un significato duplice. Da un lato, si tratta di portare alle estreme conseguenze un aspetto della pratica filologica che nessun filologo si sognerebbe di minimizzare, essendo la necessità di utilizzare l'intuizione strettamente legata al carattere congetturale che sta alla base del metodo della disciplina stessa.<sup>37</sup> Dall'altro, Nietzsche pare utilizzare questa necessità, che è in qualche modo interna al procedere filologico, per giustificare meglio il proprio intento di dar vita a un sapere sull'antico di tipo creativo; e ciò perché, grazie alla creatività di cui tale sapere sarà capace, diverrà possibile restituire del mondo antico un'immagine così viva e fresca da essere fruibile in vista di un discorso critico sullo stato presente della cultura moderna.

Già in un appunto databile tra la primavera del 1867 e l'autunno del 1868 il giovane Nietzsche tuona:

È ora di smetterla di starsene chini sulle singole lettere. La prossima generazione di filologi deve cercare una buona volta di arrivare a delle conclusioni e di assumere la grande eredità del passato. Anche questa scienza deve servire al progresso. [...] Si avvicini la scienza alle aspirazioni degli uomini d'oggi, non si tiri fuori di nuovo quello che sta in soffitta. Il ruminare deve

---

35 Ivi, p. 484.

36 Ivi, p. 209.

37 È interessante rilevare il fatto che anche l'avversario del giovane Nietzsche, Wilamowitz, era ben conscio del ruolo giocato dalla divinazione nella pratica filologica. Su ciò, cfr. A. Momigliano, *Premesse per una discussione su Wilamowitz* (1972), in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980, pp. 337-349.

aver fine. [...] Nella filologia mancano i grandi pensieri, e per questo nello studio universitario non vi è sufficiente slancio. [...] I nostri filologi devono imparare a giudicare più in grande per dedicarsi alle grandi considerazioni filosofiche, invece di mercanteggiare su singoli passi. Se si vogliono avere risposte nuove bisogna saper porre domande nuove. Il periodo trascorso ha finalmente stabilito metodicamente i testi. È stato un lavoro di manovalanza. Al giorno d'oggi c'è ben altro da fare che non giocare ai correttori.<sup>38</sup>

In queste frasi, dal tono decisamente programmatico, si chiarisce assai bene come vada inteso l'auspicio che possa nascere un nuovo modo di fare filologia. Nietzsche sembra partire da una constatazione piuttosto semplice, che già ai suoi tempi poteva suonare non del tutto insensata: l'epoca delle grandi edizioni critiche è finita, il compito del filologo in quanto editore di testi si è esaurito. Ma ciò, lungi dal determinare la fine della filologia, deve segnare l'*incipit* di una sua rinascita. Quest'ultima coincide con la possibilità che la stessa filologia si trasformi in strumento di un inedito pensiero critico, capace di farsi carico delle domande di senso che il presente pone.

In anni di poco successivi, Nietzsche sembra stemperare quest'entusiasmo giovanile, mostrandosi assai più cauto per quel che riguarda la possibilità che la filologia possa rinnovare se stessa e quindi possa essere inserita entro una cornice più ampia, in cui lo spirito critico che la filologia trasmette diviene parte integrante di una critica della cultura. A tale ridimensionamento ha certo contribuito la riflessione compiuta sul rapporto tra l'istanza storicizzante e l'orizzonte che delimita il presente di una data formazione culturale. Nella seconda delle *Considerazioni Inattuali*, *Sull'utilità e sul danno della storia per la vita*, l'impeto iconoclasta che muove la critica di Nietzsche pare colpire, indirettamente, anche il sapere filologico – posto che la filologia, oltre che scienza e arte, sia pure storia. Come si è appena visto, già prima del 1874 – anno in cui esce la seconda delle *Inattuali* – non erano mancate invettive contro una filologia che da se stessa recide ogni rapporto con il presente essendosi ridotta a “ruminare”, china “sulle singole lettere”. In realtà, la lotta che Nietzsche conduce contro la coscienza storica ha uno scopo ben preciso: rendere possibile una storia – una scienza storica, e, dunque, una filologia – che siano al servizio della vita. Per preparare il terreno su cui tale possibilità può sorgere, non come utopia, ma come progetto politico-pedagogico, è chiaro che si deve far piazza pulita di ogni residuo atteggiamento storicistico, che

---

38 F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 207 sg.

Nietzsche identifica come il vero nemico da combattere. Da qui l'identificazione di quei tre modelli dell'atteggiamento verso la storia che Nietzsche definisce monumentale, antiquario e critico. Ciascuno di essi (li richiamerò in modo schematico, per rendere più chiara l'esposizione) viene presentato in modo ancipite: da una parte si rileva un aspetto dannoso, dall'altra uno positivo, che può fungere da punto di partenza per un nuovo utilizzo della storia. La specie monumentale di storia (che, lo ricordo, in tedesco qui è *Historie*) è la storia a cui guardano i grandi uomini, i combattenti, che hanno bisogno di trovare in essa esempi a cui ispirarsi e stimoli per forgiare la propria motivazione; dalla storia monumentale si apprende infatti che la grandezza fu una volta possibile e che può dunque ripetersi. Ma dalla contemplazione della grandezza passata si potrebbe anche trarre la conclusione che non vale la pena lottare, nel presente, per realizzare un grande ideale, simile a quelli che hanno ispirato le azioni fondatrici compiute nel passato: meglio accontentarsi di contemplare ciò che è stato, facendo di tale contemplazione il comodo alibi per la propria inattività. Della seconda specie di storia, quella antiquaria, Nietzsche sottolinea dapprima la funzione pacificante e, direi, adattiva: la storia praticata con l'atteggiamento antiquario serve a rendere onore a tutto ciò che ci lega al passato, serve a cercare e mantenere in vita le radici di un popolo, di una nazione, di una città, in altre parole a conservare il luogo dell'origine. Pur essendo senz'altro difficile immaginare una comunità umana che non abbia bisogno di rinsaldare il legame con la propria origine, non meno pericoloso, agli occhi di Nietzsche, si mostra l'effetto a cui può condurre l'atteggiamento antiquario se spinto all'eccesso; in tal caso, infatti, esso conduce all'accettazione pura e semplice del *traditum*, di ciò che una data comunità storica condivide da tempo immemorabile. Una volta degenerata, la storia antiquaria si riduce a puro collezionismo, a venerazione per il passato in quanto tale. Inoltre, la storia antiquaria, anche a prescindere dal danno che può arrecare quando degenera, contiene la pericolosa tendenza a focalizzare il proprio sguardo solo su aspetti assai limitati del passato, a privilegiare sempre il particolare e a conferirgli un'eccessiva importanza. Il modo critico di praticare la storia sembra necessario per compensare, in qualche misura, i limiti dei due precedenti. La storia critica, infatti, ponendo il passato dinanzi a un tribunale, conduce a condannare quanto, nel passato, ha prodotto violenza e ingiustizia. L'impulso vitale che spinge la storia critica a una condanna del passato, a una radicale presa di congedo da ciò che fu, è certo il motore del rinnovamento e della trasformazione, in quanto porta a mettere in discussione privilegi consolidati e poteri che hanno avuto origine dalla sopraffazione. Tuttavia, un

atteggiamento critico spinto all'eccesso potrebbe indurre a cancellare le tracce della propria provenienza – e tale cancellazione avrebbe effetti rovinosi, poiché un legame indissolubile unisce tra loro le generazioni presenti a quelle del passato. Nata come distruttrice dell'errore, la storia critica si rivela pernicioso al pari della storia monumentale o antiquaria, nel momento in cui viene utilizzata per darsi “*a posteriori* un passato da cui si vorrebbe derivare.”<sup>39</sup>

Ciò che qui preme rilevare è il fatto che la lotta intrapresa da Nietzsche contro una storia nemica della vita non va letta assolutamente come il tentativo di esaltare vitalisticamente le forze che resistono alla storicizzazione; Nietzsche sembra piuttosto farsi promotore di uno spostamento dello sguardo storico al fine di rendere possibile una riflessione sul carattere locale, cioè storicamente determinato, della malattia storica di cui è affetta la modernità. Più che un'uscita dalla storicità, ne risulta una sua enfaticizzazione – ma con lo scopo di liberare lo sguardo storico dalla sua compromissione con una modernità che non è più capace di guardare a se stessa relativizzando la propria posizione. L'origine della cultura storica (*historische Bildung*)

*deve* essa stessa essere riconosciuta storicamente, la storia (*Historie*) *deve* essa stessa risolvere il problema della storia, il sapere *deve* volgere il suo pungolo contro se stesso: questo triplice *deve* è l'imperativo dello spirito del “nuovo tempo”, nel caso che vi sia in esso realmente qualcosa di nuovo, di forte, di originale, qualcosa che promette vita.<sup>40</sup>

Si potrebbe parlare qui di un rilancio iperbolico della storicizzazione, di giocare contro la *Historie* – o, meglio, di una cura omeopatica della malattia storica, che sa utilizzare in altro modo l'agente patogeno da cui è affetta. Questa diversa modalità di utilizzo della storia comporta – ancora una volta – un congedo dalle pretese di uno storicismo che vuole presentarsi come scienza e l'assunzione di un *pathos* artistico da parte dello storico, da far valere quale elemento che garantisce un rapporto sano e vitale con il passato. Ed è bene precisare, a scanso di equivoci, che tale enfasi sulla necessità di trattare la materia storica con *pathos* artistico non con-

---

39 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I-III*, vol. III, tomo I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, versioni di S. Giametta e M. Montanari, Adelphi, Milano 1972, p. 286 (corsivi dell'A.).

40 Ivi, p. 324.

duce a mettere in discussione l'idea di oggettività. Al contrario, i veri nemici di quest'ultima sono per Nietzsche quanti – e i primi tra costoro sono proprio i filologi – confondono l'oggettività con il distacco e l'indifferenza verso quanto viene sottoposto a indagine.

Non è un caso che Nietzsche rivolga un'attenzione particolare ai danni che l'applicazione di un'idea di scientificità malamente intesa causa nell'ambito della disciplina storica che più gli stava a cuore, cioè la filologia. Quest'ultima, se fosse capace di interagire con maggiore intensità con il campo oggettuale da essa dischiuso, sarebbe in grado di rendere un servizio non da poco a quella modernità germanica che pretende di intrattenere un rapporto privilegiato con l'antichità classica. Cosa scoprirebbe un filologo che fosse davvero capace di immedesimarsi nella mentalità greca? Scoprirebbe che i Greci, tra i popoli dell'antichità, erano il popolo meno storico, il più lontano da ogni passione antiquaria. Di conseguenza, i Greci erano anche “incolti” (*ungebildet*), dal momento che, per i moderni, essere colti coincide con il possesso di una cultura storica.

Da un lato, il *topos* della vitalità greca – vitalità che appunto esclude la venerazione del passato – si declina in questa *Inattuale* in modo non difforme dalla tradizione, nel senso che il riferimento alla Grecia è funzionale alla critica del presente. Privata di vera cultura, la Germania si accontenta di possedere una specie di sapere intorno alla cultura (*eine Art Wissen um die Bildung*). Tale mancanza di autentica *Bildung* si esprime, sintomaticamente, nella mancata corrispondenza di exteriorità e interiorità, ovvero in quella scissione tra esterno e interno a suo tempo stigmatizzata con efficacia da Schiller. Inutile aggiungere che, anche per Nietzsche, ai Greci risultava impossibile sperimentare una simile scissione. D'altro lato, tuttavia, non sono assenti dalla *Kulturkritik* qui esposta i risultati ai quali Nietzsche era pervenuto nella *Nascita della tragedia* – opera uscita nel 1872, ovvero due anni prima della seconda *Inattuale*. I Greci sono sì immuni dal ogni forma di *Zerrissenheit*, ma ciò non dipende affatto da quella presunta armonia che dovrebbe costituire la cifra primaria del loro carattere. Di contro a una modernità che non è più in grado di produrre una *Kultur* che ne rifletta l'intima vitalità, Nietzsche pone un'immagine della Grecia la cui peculiarità maggiore va piuttosto individuata nella capacità di padroneggiare e organizzare il caos. Più che all'elemento dionisiaco, però, nel contesto della *Seconda Inattuale* è centrale il riferimento all'estraneità, cioè a quegli elementi provenienti dall'Oriente – o comunque da un altrove – di cui i Greci hanno saputo fare tesoro. Organizzare il caos significa dunque elaborare l'altro che abita nel medesimo. Su questo punto sarà ora opportuno soffermarsi con attenzione.



Al contrario dei Tedeschi, che rischiano l'epigonalità ogniquale volta si mettono a imitare le altre nazioni, oppure quando si pretendono gli eredi della cultura classica, i Greci hanno trasformato l'estraneo e lo hanno reso funzionale ai propri bisogni vitali. Lungi dal produrre un semplice aggregato, in cui mescolare elementi di provenienza semitica, babilonese o egizia, i Greci hanno accresciuto il tesoro ereditato e, anziché farsi sommergere dal peso della "*Historie*", hanno saputo prendere possesso di sé. Per spiegare il senso di tale autoappropriazione Nietzsche si riferisce all'oracolo delfico, che invita a conoscere se stessi. Tale conoscenza diviene qui sinonimo di attraversamento dell'estraneità, viaggio verso la terra straniera. Ed è chiaro che in tal modo viene operato uno spostamento non da poco rispetto all'interpretazione della sentenza oracolare divenuta parte del senso comune, secondo la quale conoscere se stessi significa dimorare presso il luogo proprio. Per Nietzsche – come a suo tempo per Hölderlin<sup>41</sup> – la *Bildung* greca, di cui l'oracolo delfico è significativa espressione, è conato verso l'altrove, dunque continua messa in discussione di una concezione conciliatoria e pacificante del suolo patrio inteso come luogo del proprio, della proprietà e dell'appropriazione. Ma pure l'idea di una *Bildung* germanica che è mimesi e ripetizione di quella greca risulta dislocata altrimenti – anche se, come vedremo subito, non viene scossa nelle fondamenta. Tale diversa dislocazione ha luogo non perché Nietzsche metta in questione il mito dell'originalità greca. Nietzsche, piuttosto, ne sposta il senso in maniera quasi inavvertita: lascia che tale mito stia al suo posto in quanto mito dell'origine, solo che ne svela la funzione fondante in rapporto al bisogno moderno di "darsi un passato da cui si vorrebbe derivare". Stante l'indissociabilità delle nozioni di *Kultur* e *Bildung*, è l'operazione critica compiuta da Nietzsche nei confronti della

---

41 Sul rapporto di Nietzsche con Hölderlin (ma si dovrebbe parlare di una vera passione di Nietzsche per Hölderlin, che inizia già negli anni del ginnasio a Schulpforta), rimando solo a A. Negri, *Hölderlin, Nietzsche e la "Historie"*, in "Giornale critico della filosofia italiana" 54, 1965, pp. 198-229. In questa sede non è ovviamente possibile nemmeno aprire una parentesi per spiegare in che cosa differisca, rispetto a quella percorsa da Wolf, la via scelta da Hölderlin per arrivare in Grecia. Rispetto alla questione trattata ora, ricordo solo, nel breve spazio di questa nota, i famosi versi che, in una versione rimaneggiata, concludono l'elegia *Brod und Wein*: "nemlich zu Haus ist der Geist/ nicht am Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath./ Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist" (cfr. F. Beißner, *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*, Metzler, Stoccarda 1933, p. 147). L'amore per la colonia, che sottrae il *Geist* a un possesso immediato del luogo patrio, è indice di uno spostamento significativo rispetto alla retorica della *Bildung* di cui si fa promotrice la filologia classica.

topica che unisce origine e greicità a intaccare il significato della *Bildung* intesa come ritorno a casa presso di sé imitando un gesto tipicamente greco.

Per meglio percepire il senso di tale operazione critica, non va tralasciato il fatto che Nietzsche, nel sottolineare come i Greci abbiano rielaborato elementi orientali, appropriandosi dei quali hanno saputo dare vita a una formazione culturale autonoma, si sia servito di un *topos* dotato di larghissima fortuna. Mi limiterò a segnalare due dei contesti in cui esso fa la sua apparizione. Il primo è assolutamente canonico; si trova nell'*Epinomide* di Platone, ove si afferma che "tutto ciò che i Greci hanno potuto apprendere dai barbari, essi lo portano a un punto di perfezione più compiuto [...]" (*Epinom.* 987e). Non ci è data qui la possibilità di sfiorare né il tema dell'effettivo incontro tra tradizione culturale greca e quelle dei vicini popoli dell'area mediterranea, né la questione delle ragioni che spinsero i Greci, in vari momenti della loro storia, a costruire specifiche immagini dell'alterità atte a definire i confini tra se stessi e gli altri.<sup>42</sup> L'altro contesto, che ovviamente nell'economia del presente lavoro assume una rilevanza ben maggiore, si trova invece nell'*Esposizione* di Wolf.

Invero è possibile e diviene anzi verosimile attraverso i dati storici che i Greci dei primordi abbiano attinto dalla più antica civiltà dell'Oriente alcuni concetti elementari delle loro scienze, alcune regole tecniche delle arti; ciò nonostante sin dalle loro prime associazioni statali e nelle costituzioni, nei costumi e nella lingua, in tutto ciò che distingue un popolo in maniera caratteristica, essi appaiono così originali (*original*) per innata natura come non lo fu nessun altro popolo. Essi seppero imprimere un tale stampo del loro genio anche ai prestiti dall'esterno e li arricchirono e li fecondarono tanto da farli divenire subito loro proprietà, sicché nel processo complessivo della loro formazione percorsero una scala (*Stufenleiter*), lungo la quale come su un misuratore di civiltà (*Culturmesser*), si può infine osservare il corso di uno sviluppo genuinamente umano.<sup>43</sup>

---

42 Su queste due questioni, mi limito a rimandare a M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'oriente* (1971), Il Mulino, Bologna 1993; F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto* (1980), Il Saggiatore, Milano 1992; W. Nippel, *La costruzione dell'"altro"*, in *I Greci. Storia Cultura Arte e Società*, a cura di S. Settis, vol. 1, *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, pp. 165-196; A. Dihle, *I Greci e il mondo antico* (1994), Giunti, Firenze 1997; W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Marsilio, Venezia 1999.

43 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 110 sg.

Il passo appena citato segue le considerazioni – commentate sopra nel capitolo quarto – sul *Trieb* che spinse i Greci all'autoperfezionamento attraverso l'attività artistica e lo studio disinteressato della natura. Si tratta di un contesto cruciale per la definizione della vicinanza dei Greci all'origine – e quindi per l'identificazione di un sapere che apra ai moderni l'accesso alla propria origine. Wolf qui unisce infatti due affermazioni decisive: la prima consiste nel riconoscere ai Greci, come titolo di merito, un primato cronologico (*Priorität*) secondo il quale essi sarebbero stati il primo popolo dell'antichità a sviluppare forme di sapere atte a promuovere individualità piene, armoniose e mature; la seconda consiste invece nell'attribuire ai Greci un'originalità (*Originalität*) che li rende unici – originalità che appunto consiste nel saper trasformare a proprio vantaggio, in maniera inimitabile, i prestiti culturali di cui si sono serviti.

Va notato in primo luogo che il riconoscimento del fatto che i Greci abbiano elaborato materiali e conoscenze prese a prestito o ereditate da altri popoli viene compiuto quasi a denti stretti. Tale riconoscimento viene limitato da Wolf in modo significativo: se si tratta di conoscenze tecniche, si potrebbe dire in senso lato banausiche, non si vede perché non ammetterlo; le conoscenze filosofiche e l'arte di governo invece devono restare qualcosa che solo in Grecia ha conosciuto uno sviluppo originale, cioè inconfondibile e unico. Ma il punto rilevante è che tale riconoscimento, ampio o limitato che sia, viene subito cancellato dall'affermazione secondo cui i Greci trasformano tutto ciò con cui entrano in contatto per farlo proprio, per renderlo parte di quel che costituisce la loro identità spirituale. E non si tratta, nel caso di Wolf, di un'identità animata da uno spirito che ama la colonia in quanto luogo ove effettuare l'esperienza dell'estraneità: è chiaro che per il fondatore dell'*Altertumswissenschaft* l'elemento estraneo con cui i Greci entrano in contatto serve solo da pretesto per portare all'atto, intensificandole, un insieme di capacità creative che il genio greco già possiede.

Attraverso l'esposizione di un fenomeno storico che si presume rilevabile attraverso la conoscenza del mondo greco classico, Wolf dà voce a un atteggiamento che attraversa ampiamente la tradizione della modernità europea, atteggiamento che consiste nel rendere l'estraneità un mezzo per il potenziamento del medesimo, uno strumento grazie al quale poter riconoscersi specchiandosi nell'altro. Se si fissa l'attenzione sulle forme disciplinari assunte da tale atteggiamento, se si guarda cioè al modo in cui un insieme di saperi abbia svolto la funzione di renderlo congruo ai bisogni del soggetto della scienza, si noterà che esso si estrinseca attraverso modalità specifiche di inclusione-esclusione dell'alterità, ciascuna delle quali

ha il compito di fissare, obiettivandola, una delle possibili articolazioni della differenza tra il medesimo e l'altro.<sup>44</sup> Ora, di contro a quelle forme di obiettivazione dell'altro che hanno luogo considerando vuoi l'Oriente asiatico, vuoi il mondo dei "selvaggi" delle Americhe o del Pacifico, l'obiettivazione dell'alterità greca ha un significato particolare, in quanto offre allo sguardo europeo la possibilità di contemplare *in statu nascenti* quell'attitudine a rendere l'incontro con l'altro parte integrante di un percorso al termine del quale si attua una presa di possesso piena e senza residui del luogo proprio. Guardando all'altro da sé che è supposto occupare il posto della propria origine, il soggetto europeo contempla il formarsi di un gesto che caratterizza in modo peculiare la propria costruzione identitaria: come i Greci, anche l'Europeo moderno – o, meglio, il soggetto della scienza che parla a suo nome – sfrutta la propria "curiosità teoretica" nei confronti delle tradizioni culturali non europee attuando un'incorporazione dell'alterità entro la cornice del proprio apparato cognitivo e semantico. A risultarne così potenziata è non solo la capacità di essere "ospitale" nei confronti dell'alterità, ma soprattutto la disponibilità di un regime discorsivo, epistemicamente garantito, in grado di gestire il confine immaginario tra il medesimo e l'altro.

Che questa sia la posta in gioco dell'intera questione risulta ancor più evidente non appena si prenda in considerazione uno degli operatori concettuali messi in campo da Wolf, nel passo citato, per definire l'originalità greca. Si tratta della scala (*Stufenleiter*) che deve permetterci di misurare la posizione delle varie formazioni culturali in rapporto a quella pienezza dello sviluppo che coincide con il conseguimento di una "superiore cultura veramente spirituale" (*höhe eigentliche Geisteskultur*).<sup>45</sup> Il tema della scala delle culture, o del misuratore dei gradi di sviluppo culturale, attraversa, all'interno di più luoghi disciplinari, l'intera riflessione europea nella seconda metà del Settecento.<sup>46</sup> Si trattava di dibattiti che avevano lo scopo di mettere a fuoco la differenza tra diversi modi di sussistenza (Marx li avrebbe poi chiamati modi di produzione); la loro importanza è enorme sia rispetto alla nascita di nozioni come quella di evoluzione cul-

---

44 Per un inquadramento teoretico più preciso delle nozioni qui impiegate, al fine di chiarire la posta in gioco non solo epistemica, ma anche politica che motiva l'articolazione del discorso sulla differenza culturale nell'ambito delle scienze umane, mi permetto di rimandare a G. Leghissa, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2005 (in part. p. 47ss).

45 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 108.

46 Cfr. R.L. Meek, *Il cattivo selvaggio* (1976), Il Saggiatore, Milano 1981.

turale, sia rispetto all'affermarsi del metodo comparativo nell'ambito dei saperi che hanno per oggetto la differenza culturale. Classificare le varie formazioni culturali contemporanee e ricavare la definizione dei rapporti cronologici che sussistono tra loro: queste due operazioni, che nel corso del secolo XIX divennero gli scopi espliciti delle varie discipline che adoperavano, quali concetti operativi, nozioni come cultura, religione, storia, si pongono come obiettivi epistemicamente rilevanti già nella seconda metà del secolo dei Lumi all'interno della discussione sulla scala delle culture. E collocare la nascente *Altertumswissenschaft* all'interno di tali dibattiti, nel tessuto argomentativo dell'*Esposizione*, ha una funzione strategica: convocando sulla scena una forma di alterità culturale che permette di rendere esplicito il processo culturale che conduce alla pienezza dell'umano, il filologo si autorizza a definire i criteri di misurazione – il *Culturmesser* appunto – che definiscono lo spazio entro cui può avvenire ogni discorso sulla differenza culturale. Per stabilire in che rapporto si trovano le varie formazioni culturali, per permetterne cioè una comparazione, è necessario infatti aver fissato un parametro, e questo non può che essere fornito dalla sola tradizione culturale in cui l'umanità si è sviluppata in modo pieno e completo – cioè quella greca, che il filologo ricostruisce a beneficio dell'intera comunità scientifica.

Gli sviluppi ottocenteschi delle discipline dell'alterità daranno senza dubbio ragione a Wolf. Basti pensare soltanto al modo in cui la nozione di *Kultur*, migrando sul suolo anglosassone, darà vita, sdoppiandosi, a due diverse nozioni di “culture”: da un lato quella di Arnold – definita “una ricerca della nostra perfezione totale mediante l'apprendimento, su tutti gli argomenti che più ci premono, del meglio che è stato pensato e detto nel mondo”<sup>47</sup> – e dall'altro quella che starà alla base dell'antropologia culturale inaugurata da Tylor – definita invece “quell'insieme complesso che comprende il sapere, le credenze, l'arte, i principi morali, le leggi, le usanze e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisite dall'uomo quale membro di una società”<sup>48</sup>. Le due non possono che stare assieme, unite all'interno del medesimo complesso enciclopedico: solo la “cultura” in senso arnoldiano può permettere di misurare la distanza che separa il maschio europeo bianco benestante dallo stile di vita e dai modi di pensare di tutti gli altri esseri umani, siano essi, indifferentemente, donne, non europei oppu-

---

47 Cfr. *supra*, cap. 4, n. 40.

48 E.B. Tylor, *Alle origini della cultura* (1873<sup>2</sup>), vol. I, *La cultura delle credenze e delle superstizioni*, Ateneo, Roma 1971, p. 7.

re europei che vivono in condizioni tali da impedire la coltivazione di sé. Non a caso Tylor è molto esplicito nel definire le condizioni dei “primitivi”, che costituiscono l’oggetto del suo studio, come non dissimili da quelle dei contadini del suo tempo:

[o]sservate un contadino europeo che ancor oggi usa l’ accetta e la zappa, il suo cibo che bolle o si arrostitisce sul fuoco di legna, notate il posto esatto che la birra occupa nel suo concetto di felicità, e ascoltate il suo racconto sul fantasma nella vicina casa stregata, sulla figlia del fattore cui l’incantesimo annodò le budella finché ebbe le convulsioni e morì. Se scegliamo in questo modo quelle cose che non sono molto cambiate nel corso dei secoli, possiamo tracciare un quadro da cui risulterà come ci sia pochissima differenza fra un contadino europeo (inglese) e un negro d’Africa centrale.<sup>49</sup>

Nell’utilizzo che Nietzsche compie dell’alterità greca comincia però a incrinarsi la saldezza di quest’edificio enciclopedico, che permette di stabilire in termini di divisione del lavoro disciplinare la definizione dei vari campi del sapere in virtù dei quali articolare il discorso sulla differenza culturale. Definire i Greci come un popolo che si trova in un rapporto osmotico con l’Oriente costituisce infatti un primo colpo inferto all’idea dell’originalità greca così come questa si articolò nel tessuto dell’enciclopedia filologica. Sottolineo che si tratta comunque di un colpo ancora parziale: non è l’esemplarità greca a venir messa in discussione da Nietzsche – subito dopo aver definito come capacità di “organizzare il caos” la tendenza dei Greci a riutilizzare in modo creativo i prestiti culturali di cui si sono serviti, Nietzsche ribadisce infatti che i Greci si pongono, proprio in virtù di questa loro duttilità, quali modelli per tutti i popoli successivi (*Vorbilder aller kommenden Culturvölker*). A esser rigettata è solamente l’idea che la Grecia sia esemplare perché immune dalla contaminazione culturale.

Che lo spostamento sia sottile e tale da poter essere presentato ancora come un arricchimento dell’immagine della Grecia resa canonica da Wolf lo si capisce meglio se si mette in relazione la contaminazione tra Greci e Oriente a cui si fa riferimento nella *Seconda Inattuale* con quell’elemento “dionisiaco” su cui Nietzsche puntava tutte le sue carte non solo per guadagnare la stima di Richard (e Cosima) Wagner, ma soprattutto per profilarsi quale restauratore di una filologia all’altezza del presente. Sarebbe del tutto erroneo, infatti, interpretare la trattazione del dionisiaco

---

49 Ivi, p. 12.

che si trova esposta nella *Nascita della tragedia* quale messa in scena di un'immagine della Grecia che si propone di essere un'alternativa radicale rispetto a quella esibita a suo tempo da Wolf.<sup>50</sup> A sostegno di questa affermazione possiamo addurre tre prove testuali. In primo luogo, va considerato il fatto che l'elemento dionisiaco non solo è in stretto rapporto con quello apollineo, ma è il prodotto di quest'ultimo. I Greci, per Nietzsche, sono esemplari in quanto sono capaci di sentire i terrori dell'esistenza, il lato oscuro della vita, non indietreggiano né di fronte al dolore, né di fronte a quegli impulsi vitali che il filisteismo moderno giudica immorali, ma senza i quali non si potrebbe condurre a buon fine la perenne lotta per l'esistenza. Ora, l'uomo greco inventa – anzi, è costretto a inventare – gli dei olimpici proprio per sopportare il peso che comporta una vita condotta in una perenne dimensione agonale (un tema, questo della propensione per una sana agonalità quale caratteristica dei Greci, che Nietzsche aveva affrontato anche in *Agone omerico*, un breve scritto della fine del 1872). Ma solo attraverso l'impulso apollineo, in quanto impulso che suscita l'arte, si può trarre dall'originario ordinamento titanico del terrore l'ordinamento divino olimpico della gioia. Apollo è dunque la figura sensibile, o meglio il padre del mondo olimpico stesso.<sup>51</sup> Non deve sfuggire che la necessità di trasfigurare esteticamente il reale, posta qui da Nietzsche come peculiarità essenziale della grecità, sta anche alla base del tragico: la tragedia dionisiaca altro non è, in questo senso, che uno dei modi attraverso cui i Greci seppero trasfigurare esteticamente il reale. Non a caso, come l'oracolo delfico impone di accogliere e di far proprio quell'elemento barbarico a cui si riferisce Nietzsche nel passo dell'*Inattuale* dedicata all'utilità e al danno della storia citato sopra, così impone anche di accogliere l'elemento dionisiaco. Dio della bellezza e della misura, Apollo pretende la conoscenza di sé, senza la quale non ci può essere l'osservanza della misura. Ma è precisamente quest'esigenza espressa dall'oracolo delfico a imporre di essere ospitali, nella sfera dell'attualità, verso quella dimensione umana legata all'eccesso e alla dismisura che si colloca al di fuori della sfera apollinea e che il mito greco proiettava nell'età preolimpica, cioè nell'età dei titani. In questa prospettiva, il dionisiaco serviva a provocare artificialmente l'effetto del “barbarico” e del “titanico”, dando

---

50 Su ciò, cfr. J.I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, cit., pp. 241-48, 258-65 e 274.

51 Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, in *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I-III*, cit., pp. 31-33.

all'uomo greco la possibilità di "essere egli stesso intimamente affine" ai titani e agli eroi dell'età preolimpica. Specchiandosi in ciò che Dioniso evoca e rende visibile, l'uomo greco può sentire (*empfinden*) che "tutta la sua esistenza e così ogni bellezza e moderazione, poggiava su un fondamento – mascherato – di sofferenza e di conoscenza [...]. Ed ecco che Apollo non poteva vivere senza Dioniso! Il 'titanico' ed il 'barbarico' erano alla fine una necessità, così come lo era l'apollineo".<sup>52</sup>

Anticipando inconsapevolmente le ricerche del XX secolo sulla natura assolutamente greca del dionisismo – così come di tutte le altre manifestazioni culturali e religiose che potremmo definire "misteriche" o, in modo meno opportuno, "mistiche"<sup>53</sup> – Nietzsche insomma fa di Dioniso una manifestazione di quell'attitudine che permise ai Greci di regolare, attraverso un buon uso dell'eccesso, il rapporto sia con l'altrove e l'oltre che con il marginale e il deviante. Dioniso, per l'autore della *Nascita della tragedia*, non evoca dunque né un'uscita dalla Grecia, né invita a spostare lo sguardo dalla Grecia "classica" per dirigerlo verso una Grecia "arcaica" che diverrebbe accessibile non appena si cessi di guardare ai Greci come al popolo della serenità olimpica. E vengo, con quest'ultimo aspetto, al secondo passo che qui mi premeva mettere in rilievo. Nietzsche ipotizza che la dimensione del terrore di fronte alla vita intesa come sofferenza, conflitto incessante, volontà di sopraffazione, sia stata relegata dai Greci nella mitica dimensione preolimpica – ma si potrebbe anche definirla "preomerica". Ora, il dionisismo altro non sarebbe che la maschera con cui tale dimensione poté ripresentarsi nell'attualità – ovvero nella Grecia classica – senza mettere con ciò in discussione l'assetto olimpico prodotto da quella trasfigurazione estetica del reale ormai impostasi in virtù del prevalere dell'istinto apollineo. Non solo Nietzsche afferma, nel capitolo nono della *Nascita della tragedia*, che "il Prometeo di Eschilo è [...] una maschera dionisiaca", ma pone in stretta relazione la nascita del sapere tragico legato alla figura di Dioniso con quell'epoca tarda della classicità – quindi in qualche modo già decadente – in cui si è sentito il bisogno di far tornare alla luce, sempre sotto una veste mitica, l'antica età dei Titani. Questo ritorno dell'arcaico, analizzato nel capitolo decimo dell'opera, mostra assai bene come per Nietzsche l'arte tragica sia figlia del tentativo

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 37.

<sup>53</sup> Cfr., p. es., D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (1965), Boringhieri, Torino 2006 e M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata* (1977), Laterza, Bari 1983.



di rivitalizzare una realtà mitica ormai impoverita e divenuta inaccessibile nella sua pienezza. Può stupire il fatto che qui si associ la decadenza allo spirito della tragedia; ma su questo Nietzsche è molto esplicito: in un'epoca, come quella classica, in cui il mito era ormai destinato a rattrappirsi (*hineinkriechen*), i Greci decisero di trasformare “con arbitrario acume tutto il loro sogno mitico di gioventù in un evento giovanile storico e programmatico (*historisch-pragmatische Jugendgeschichte*)”.<sup>54</sup> Artificiale e strategica, la nascita della tragedia è dunque cifra di un'elaborazione tarda del mito, è cifra di un vigore declinante che è costretto a ricorrere a un sotterfugio per assumere l'apparenza della giovinezza. Costretti a difendere la credibilità dei loro miti, ormai erosi dalla critica razionalistica, i Greci non erano più capaci di “sentire” il mito – e in questo non erano più “giovani”. Fu così che “il mito morente fu afferrato allora dal rinato genio della musica dionisiaca: e in mano a esso fiorì ancora una volta, con colori quali non aveva mai mostrati, con un profumo che suscitava uno struggente presentimento di un mondo metafisico”.<sup>55</sup>

Che l'arte tragica in quanto tale possa costituire un supplemento metafisico (*ein metaphysisches Supplement*) viene affermato esplicitamente nel capitolo ventiquattresimo dell'opera. E qui penso si possa trovare la terza conferma della tesi secondo cui la scoperta della necessità del dionismo nell'economia simbolica della Grecia classica vada letta come il tentativo, compiuto da Nietzsche, di affinare, e non di cancellare, l'immagine della greicità proposta dalla tradizione classica. Quest'ultima non ha mai cessato di insistere sul fatto che i Greci avevano superato tutti gli altri popoli dell'antichità a causa di una spiccata propensione per il bello. A questo titolo di merito la *Nascita della tragedia* ne aggiunge un altro, che consiste nell'essere riusciti a includere anche il brutto e il disarmonico nella loro opera di trasfigurazione estetica dell'esistenza. Lo hanno fatto non per imitare la natura, che ci offre spesso lo spettacolo del mostruoso e del deforme. Mostrandosi creativamente fedele ai precetti dell'estetica winckelmanniana, Nietzsche esclude che si possa ridurre i Greci a rozzi imitatori della natura e afferma che l'arte per loro costituì “un supplemento metafisico della realtà di natura, posto accanto a questa per superarla”.<sup>56</sup> Tale superamento della natura in virtù di un bisogno metafisico richiede la

---

54 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, in *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I-III*, cit., p. 74.

55 *Ibid.*

56 *Ivi*, p. 158.

presenza di un atteggiamento alquanto raffinato. Quest'ultimo consiste nella capacità di giocare con la bella illusione apollinea e di divertirsi quindi a sospenderla, a metterla tra parentesi, quasi non fosse assolutamente necessaria. L'uomo greco a teatro, nel luogo cioè in cui gli si presenta il mito tragico, "condivide con la sfera artistica apollinea il piacere totale per l'illusione e la contemplazione, e in pari tempo nega a questo piacere e trova un appagamento ancora maggior nel mondo visibile dell'illusione".<sup>57</sup> In tal modo Nietzsche è riuscito a spiegare il tragico senza far riferimento alla sfera etica: si va a teatro non per purificarsi dalle passioni, al contrario ci si va proprio per gustarsi uno spettacolo in cui qualcun altro soffre e viene colpito da un destino crudele. Con ciò ovviamente Nietzsche non vuol dire che i Greci siano stati affetti da una *Schadenfreude* moralmente poco dignitosa. Il punto è che, in tal modo, Nietzsche riesce a portare alle estreme conseguenze la tesi di fondo esposta nella *Nascita della tragedia*, secondo cui dai Greci i moderni dovrebbero imparare a trovare unicamente nell'arte la giustificazione e il senso della vita. Insomma è una sorta di impulso al gioco portato all'eccesso quello che Nietzsche pensa di scoprire nella Grecia classica, dal momento che il "mito tragico deve convincerci che perfino il brutto e il disarmonico sono un gioco artistico che la volontà giuoca con se stessa nell'eterna pienezza del suo godimento".<sup>58</sup>

Letto in questa prospettiva, il tentativo di rivitalizzazione dell'eredità greca che Nietzsche intese compiere ponendo la dimensione dionisiaca accanto a quella apollinea amplia e arricchisce l'immagine dell'alterità greca proposta dalla filologia – ma si tratta pur sempre di un'immagine con la quale non solo è lecito, ma è anche doveroso confrontarsi per imparare a vivere una vita piena. Né deve sfuggire il fatto che il programma esposto nella *Nascita della tragedia* si configura ancora nei termini di un'utopia estetica: la potenza trasfigurante di Dioniso, in quanto prolungamento di quella apollinea, è funzionale al ricupero, nel presente, di tutta quella vitalità che, nella Germania guglielmina, veniva irrimediabilmente minacciata da un'arte ridotta a ornamento, da una cultura ridotta a giornalismo e, infine, da un'educazione classica buona solo per produrre funzionari statali devoti e zelanti. Tra l'altro, a questo livello – un livello che definirei strutturale – va collocata una delle linee di continuità più persistenti della *Kulturkritik* di Nietzsche. Anche quando verrà meno la mili-

---

57 Ivi, p. 157.

58 Ivi, p. 159.

tanza wagneriana, di cui la stesura della *Nascita della tragedia* è la massima espressione, Nietzsche affiderà ancora alle risorse della trasfigurazione estetica il compito di esprimere il senso della sua nuova mitologia, che, dopo l'illuminazione avuta a Sils Maria nell'agosto del 1881, si baserà sulla nozione dell'eterno ritorno. La continuità su cui voglio richiamare l'attenzione è data dal fatto che il messaggio soteriologico di Zarathustra<sup>59</sup> viene assemblato sfruttando una serie di risorse narrative e retoriche altamente complesse, la cui funzione è quella di mettere letteralmente in scena – e con una potenza evocativa e drammatica che si vuole in grado di concorrere con una rappresentazione teatrale – ciò che non può essere espresso semplicemente per mezzo di un'argomentazione che consiste nella concatenazione di concetti messi in fila l'uno dopo l'altro.<sup>60</sup> Rispetto a quella prima fase della propria attività in cui Nietzsche pensava ancora di poter trovare da qualche parte degli alleati per condurre a termine la propria opera di educatore dei Tedeschi, nell'ultima fase della sua attività Nietzsche sarà pervaso dalla consapevolezza di un'amara solitudine di fronte a un compito che cominciava a venir percepito come immane e forse nemmeno realizzabile. Ma la struttura protettiva di un discorso che ha lo scopo di articolare una nuova *Bildung* è riscontrabile nell'intera opera di Nietzsche, dall'inizio alla fine della sua carriera di autore.

Tuttavia, se il gesto con cui Nietzsche si pone quale educatore dei contemporanei genera l'intera sua opera, nel presente contesto diviene centrale marcare la presenza di quegli indicatori che attestano anche in che senso, a partire da un certo momento, Nietzsche abbia scelto di declinare la retorica della *Bildung* discostandosi dal modello inaugurato da Wolf – e questo sia in rapporto al ruolo che deve svolgere la filologia, sia in rapporto alla funzione che ha il riferimento al modello greco quale pietra di paragone con il presente. Centrale diviene pertanto volgere la nostra atten-

- 
- 59 Sull'inedita religiosità che il pensiero di Nietzsche veicola, si veda D. Franck, *Nietzsche e l'ombra di dio* (1998), a cura di P. D'Oriano, Lithos, Roma 2002 – e, con intenti più teoretici che storico-ricostruttivi, anche il capitolo primo di G. Leghissa, *Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Medusa, Milano 2004.
- 60 Che nell'opera di ogni autore il nesso tra scrittura e produzione di pensiero sia di natura non estrinseca è un fatto sul quale non dovrebbero esserci più dubbi (e sulle conseguenze teoretiche che da ciò conseguono, rimando a P.A. Rovatti, *Abitare la distanza*, Cortina, Milano 2007). Vero è anche, però, che l'esser divenuti più attenti a ciò che questo nesso comporta va ascrivito forse in primo luogo proprio agli effetti prodotti dall'opera di Nietzsche sul Novecento filosofico. Invece in P. De Man, *Allegorie della lettura* (1979), Einaudi, Torino 1997, pp. 87-143 si trovano riflessioni assai acute sulla performatività della scrittura di Nietzsche.

zione alla quarta delle *Considerazioni Inattuali*, rimasta incompiuta, intitolata *Noi filologi*, alla quale Nietzsche ha lavorato nella prima metà del 1875. Nell'analisi che segue, si focalizzerà lo sguardo essenzialmente su due nuclei tematici, inscindibili l'uno dall'altro: la filologia come corporazione e come disciplina, e la problematicità di un immediato rispecchiamento nell'antichità greca.

Vi è un tema già presente nella prolusione inaugurale *Omero e la filologia classica* che ritorna in questa *inattuale* incompiuta con grande forza: si tratta della messa in questione dell'ovvietà con cui al filologo viene attribuito un ruolo decisivo quale educatore. Il tono dei passi nei quali viene affrontato questo tema è quello di chi ormai ha perduto ogni speranza di poter riformare la filologia dall'interno: se fosse possibile un'altra filologia, più aderente ai bisogni del presente, una filologia che non si beasse della propria scientificità e si ponesse invece l'obiettivo di utilizzare le proprie risorse conoscitive per infondere nel corpo della nazione tedesca scetticismo, senso critico, apertura di orizzonti, elasticità mentale e amore per la vita in tutte le sue forme, allora tanto impeto polemico sarebbe inutile e fuori luogo. Ma Nietzsche, quando scrive queste note preparatorie, non nutre più alcuna fiducia nella possibilità di ascrivere ancora alla filologia il ruolo che, secondo lui (ma anche secondo Wolf!), le sarebbe convenuto. In compenso, elabora un'analisi assai lucida dei motivi che hanno condotto al fallimento del progetto politico-pedagogico incentrato sulla *Bildung* classica. Ciò rende l'occhio scrutatore di Nietzsche assai acuto, e rende le sue analisi interessanti in vista di una definizione del nesso che lega un sapere al contesto istituzionale che lo produce e lo legittima. Uno degli scopi dichiarati di questa quarta *Inattuale*, non a caso, consiste nel mettere in luce criticamente le condizioni di possibilità della disciplina filologica. La domanda di partenza potrebbe essere così formulata: chi è degno di diventare filologo – e quindi di trasmettere ad altri l'insieme delle conoscenze di cui la filologia è depositaria? Su cento filologi, novantanove ne sono indegni.<sup>61</sup> Tale affermazione così perentoria viene giustificata con il fatto che vi è una totale incongruenza (*Missverhältniss*) tra gli attuali filologi e gli antichi e, soprattutto, con il fatto che i filologi hanno rinnegato i veri scopi di questa scienza. Quest'ultimo punto è importante: Nietzsche conduce sempre

---

61 Cfr. F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali*, IV. *Frammenti postumi (1875-1876)*, vol. IV, tomo I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1967, p. 92 sg.

la sua critica a partire dall'idea che debba esistere una filologia ideale da utilizzare come parametro con il quale giudicare le penose condizioni della filologia del suo tempo. Non mancano, infatti, nei frammenti di questa *Inattuale* incompiuta, i richiami a Wolf, retoricamente posto quale nume tutelare di un sapere ormai incapace di adempiere alla funzione alla quale il padre fondatore della disciplina lo aveva destinato.<sup>62</sup> Va tuttavia ben compresa la portata argomentativa di tali richiami. Come le analisi compiute in questo libro hanno cercato di evidenziare, non solo l'*Altertumswissenschaft* nasce come disciplina e si fa veicolo di una specifica immagine dell'antico proprio a partire da bisogni e interessi legati alla concreta situazione storica in cui opera il soggetto della scienza, ma Wolf si era mostrato ben consapevole della posta in gioco politica che il programma pedagogico basato sulla *Bildung* classica implicava. In Nietzsche, che scrive in un momento in cui tale programma era ormai entrato in crisi, i dispositivi retorici che governavano la macchina discorsiva che lega la *Bildung* dei moderni alla *Kultur* greca vengono mimati in maniera enfatica, vengono esplicitati in una forma tale da comportare una serie di spostamenti e nuove dislocazioni che renderanno alla fine inutilizzabile il nesso *Bildung/Kultur*. Illuminante, in tal senso, il frammento 3[62], che merita riportare quasi per esteso.

La filologia, come scienza riguardante l'antichità, non ha naturalmente una durata eterna, e il suo materiale deve esaurirsi. Inesauribile e sempre nuovo è invece l'accomodamento di ogni epoca all'antichità, il misurarsi rispetto a quest'ultima. Se al filologo si propongono il compito di intendere meglio la sua epoca mediante l'antichità, tale compito risulta eterno. – Ecco l'antinomia della filologia: in realtà, si è sempre compresa *l'antichità partendo dal presente*, ed ora si dovrà comprendere il *presente partendo dall'antichità*? O meglio: si è spiegata l'antichità in base a ciò che si è sperimentato nella vita, e in base all'antichità così ottenuta si è *stimata* e valutata l'esperienza di vita. In tal modo, *l'esperienza di vita* è senza dubbio il presupposto incondizionato per un filologo. Ciò significa però: anzitutto essere uomo, e soltanto in seguito si sarà fecondi come filologi. [...] è solo dalla conoscenza del presente che si può trarre *l'impulso verso l'antichità classica*. [...] Il *compito* deve essere posto così: sottrarre alla filologia il suo generale influsso educativo. *Mezzo*: limitazione della classe dei filologi; rimane dubbia l'opportunità di mettere i giovani in contatto con essa.<sup>63</sup>

---

62 Cfr., p. es., ivi, pp. 95, 98, 100.

63 Ivi, p. 101 sg. (corsivi dell'A.).

La distanza tra i compiti di una filologia ideale e la realtà presente è ormai incolmabile, poiché il mondo antico viene indagato senza che si riconosca più il legame necessario tra i bisogni vitali che soli possono giustificare qualsivoglia interesse teoretico-conoscitivo e ciò verso cui esso dirige il proprio sguardo. Di conseguenza, una filologia che costituisca il nocciolo di un progetto pedagogico può produrre solo danni, che andrebbero limitati, se fosse possibile, selezionando solo i più degni tra coloro che volessero accedere alla corporazione dei filologi. Ma non vi è qui solamente il rimpianto nostalgico per un'epoca in cui si suppone che la filologia abbia effettivamente svolto un ruolo educativo produttivo ed efficace. A Nietzsche preme soprattutto delucidare la sola condizione di possibilità di un sapere che intenda porre come proprio oggetto il passato, che consiste nell'esplicitare l'interesse vitale che muove la ricerca – e questo interesse è parte integrante del contesto storico presente in cui opera il soggetto della scienza. Se il mondo antico è divenuto inaccessibile, e se l'immagine che di esso viene offerta dai filologi è dannosa, ciò accade non perché siano scarsamente disponibili le conoscenze sul mondo antico – anzi, il materiale di cui si ha bisogno per fondare queste ultime è ormai più che sufficiente. Il punto è che i filologi non si chiedono mai quali pregiudizi stiano a fondamento del proprio programma di ricerca, e di conseguenza non sono in grado di misurare né la portata né la rilevanza effettiva dei passi che compiono per colmare la distanza che separa il presente dal mondo antico.

La novità che Nietzsche, giunto a questo punto della sua riflessione, ha introdotto nel discorso moderno sul classico non è di poco conto. Si tratta di una rottura rilevante innanzi tutto in termini epistemologici: mentre in Wolf la consapevolezza che non esiste un accesso immediato al mondo antico porta alla costruzione di quegli strumenti cognitivi che devono garantire l'obiettivazione dell'antico, in Nietzsche l'interrogazione si sposta precisamente verso la dipendenza di questi stessi strumenti dal contesto presente in cui opera il soggetto della scienza, come si mostra assai bene nel frammento 3[4] dell'*Inattuale* incompiuta.

È difficile giustificare la predilezione nutrita per l'antichità: essa è infatti sorta da pregiudizi. 1) Da ignoranza per il resto dell'antichità. 2) Falsa idealizzazione dell'antichità in quanto umanità umanistica in generale, mentre Indiani e Cinesi sono in ogni caso più umani in questo senso. 3) Da presunzione pedantesca. 4) Dall'ammirazione tradizionale, che ha preso inizio dai Romani. 5) Da un'opposizione o da un appoggio alla Chiesa cristiana. 6) Dall'impressione fatta dal lavoro dei filologi, protratto per secoli, e dalla natura del loro lavoro: deve pur trattarsi di miniere d'oro, pensa lo spettatore. [...]

Insomma, tale predilezione è sorta in gran parte da ignoranza, giudizi falsi e inferenze illusorie, e in parte dall'interesse di una classe, cioè dei filologi.<sup>64</sup>

In questo frammento, che si conclude affermando che le ragioni di questa predilezione si sono ormai estinte, ne vogliano o no prendere atto i filologi, Nietzsche non solo riconduce la produzione di un sapere alle condizioni empiriche che lo hanno generato, ma individua come la produzione di immagini specifiche dell'antichità sia funzionale alla costruzione e alla legittimazione di quelle formazioni identitarie in relazione alle quali il soggetto della scienza definisce i limiti del proprio operare. Tornerò tra breve su due aspetti presenti nel frammento, concernenti l'uno la necessità di guardare a oriente della Grecia, l'altro il nesso tra antichità e cristianesimo. Ora va invece rilevato come Nietzsche riesca a individuare bene non solo la "grande variabilità nei giudizi dei filologi sulla civiltà antica",<sup>65</sup> ma soprattutto il fatto che ci sono tante immagini del classico quanti sono gli interessi vitali che concorrono alla loro produzione. Che venga posta una stretta connessione tra la funzione sociale della filologia quale sapere istituzionale e le valutazioni del rilievo assunto dal mondo antico quale archivio di valori e narrazioni, assume una particolare importanza se si considera il contesto in cui Nietzsche scrive. Si tratta di un contesto in cui il *Bildungsbürgertum* cominciava a fare a meno del richiamo ai valori veicolati dalla *Bildung* classica per la propria affermazione. Un'antichità dimidiata, non più utilizzabile per una critica radicale del presente, si accomoda bene con le esigenze di una classe sociale ormai paga dei successi, più o meno soddisfacenti, raggiunti nel corso della seconda metà del secolo XIX. Un'altra immagine dell'antichità, capace di porsi in netto contrasto con i valori dominanti, avrebbe forse potuto sortire altri effetti, che Nietzsche immaginava destabilizzanti vuoi rispetto a una pacifica accettazione dello *status quo* di matrice tipicamente borghese, vuoi rispetto ai progetti di rinnovamento sociale di matrice socialista, i quali, per ragioni che non possiamo approfondire in questa sede, non avevano, agli occhi di Nietzsche, nessuna possibilità di incidere davvero sui mali dell'epoca. Nel momento in cui scrive gli abbozzi preparatori per *Wir Philologen*, è però venuta ormai meno la speranza di porre la propria opera di filologo al servizio di un progetto culturale che avrebbe dovuto avere come obiettivo la costruzione di un'altra immagine della grecità. Ma

---

64 Ivi, p. 87.

65 Ivi, p. 119.

proprio allora diveniva urgente mettere a punto almeno un'analisi efficace delle ragioni che avevano condotto la filologia a rendersi complice di quello che, agli occhi di Nietzsche, appariva come un degrado culturale di vaste proporzioni. Precisamente allo scopo di condurre a termine tale analisi, diviene centrale individuare l'interesse corporativo che fa stare in piedi l'edificio di una *Bildung* ormai non più in grado di dare contributi significativi all'edificazione di una *Kultur* vitale e progressiva: "[r]isponde dunque all'interesse di una classe l'impedire che si affermino conoscenze più fedeli sull'antichità, soprattutto la conoscenza che l'antichità, nel senso più profondo, rende inattuali. In secondo luogo, un interesse di classe dei filologi consiste nell'impedire che si affermi un'idea della missione dell'insegnante, superiore a quella, cui essi possono soddisfare".<sup>66</sup> Conoscenze "più fedeli sull'antichità" sono forse quelle alla cui formazione Nietzsche stesso pensava di aver contribuito non tanto con i propri scritti di carattere strettamente filologico, quanto con un'opera come la *Nascita della tragedia*? Questo è certo un aspetto dell'argomentazione di Nietzsche che va sempre tenuto presente. Ma – lo ripeto – è innegabile che negli appunti preparatori della quarta *Inattuale* Nietzsche abbia avuto prevalentemente di mira il nesso che lega il sapere filologico a quell'insieme di pregiudizi sul mondo antico la diffusione dei quali legittima la funzione pedagogica degli stessi filologi.

Ed è proprio mostrando quanto sia decisivo il nesso che lega la produzione del sapere filologico a una specifica gamma di interessi di natura non teoretica che riesce a liberarsi, nell'analisi di Nietzsche, sia la possibilità che il meccanismo discorsivo che governa la retorica dell'origine venga svelato in quanto costruzione immaginaria, sia la possibilità che si diano a vedere altre immagini della Grecia, capaci di restituire la Grecia stessa al posto che le spetta nell'ambito delle culture del Mediterraneo – un posto che essa occupa accanto a e in connessione con altre formazioni culturali del mondo antico. Finché non vengono resi espliciti gli interessi e i pregiudizi che permettono di postulare una diretta connessione tra l'alterità greca e la modernità, è chiaro infatti che si manterranno intatti i due grandi postulati della costruzione dell'antichità veicolati dalla tradizione classica: da un lato, la posizione dei Greci in quanto popolo dell'antichità che, unico in grado di occupare il posto dell'origine, serve a mettere a disposizione quel bagaglio di immagini e narrazioni che possono venir utilizzate per stabilire la presunta superiorità di una modernità che si suppone

---

66 Ivi, p. 121.



discendere in maniera diretta dall'origine greca, escludendo la filiazione da altre tradizioni culturali di matrice "orientale"; dall'altro, la coincidenza tra l'umanità dei Greci con l'umanità compiuta e perfetta. Una volta attuata la decostruzione di entrambi questi postulati, innanzi tutto si può finalmente affermare che meritano tanta considerazione quanta si è sinora rivolta alla Grecia anche la Cina o l'India antica (quest'ultima studiata dall'amico Paul Deussen). Parimenti può essere rivalutata la posizione degli Egiziani, che "formano un popolo *letterario* più che non i Greci".<sup>67</sup> Con un gesto che ricorda le aperture goethiane verso la *Weltliteratur*,<sup>68</sup> Nietzsche nega in secondo luogo che "solo attraverso l'antichità classica si possa acquistare cultura (*Bildung*)".<sup>69</sup> Questa negazione del valore formativo dei Greci va compresa bene: non si tratta ovviamente di negare che i contemporanei abbiano bisogno di essere formati – anzi! Quello che interessa a Nietzsche, è sviluppare tutte le possibilità critiche che scaturiscono dalla scoperta del fatto che la filologia fornisce un'immagine della Grecia distorta e inservibile perché complice del filisteismo borghese.

Ma Nietzsche non si fermerà a questo punto. Radicalizzando il senso della tesi secondo cui una serie di pregiudizi inindagati ha portato a conferire alla formazione culturale greca una posizione unica nella compagine complessiva del mondo antico, in una fase immediatamente successiva a quella che lo vedeva impegnato nel progetto di stesura delle *Considerazioni Inattuali* egli configura uno scenario in cui lo studio del rapporto tra noi e i Greci diviene il momento centrale di una analisi critica del presente volta a smascherare il bisogno che i moderni hanno di cercare altrove, in un luogo posto come altro da sé, ciò di cui hanno bisogno per definire il confine della propria identità.

Quando parliamo dei Greci, parliamo al tempo stesso senza volerlo dell'oggi e dell'ieri; la loro storia, universalmente nota, è un nitido specchio che riflette sempre qualcosa che non è nello specchio stesso. [...] Così i Greci agevolano all'uomo moderno la comunicazione di varie cose difficili a comunicarsi e degne di essere meditate.<sup>70</sup>

67 Ivi, p. 127.

68 Cfr. H. Siemens, *Nietzsche and the „Classical“: Traditional and Innovative Features of Nietzsche's Usage, with Special Reference to Goethe*, in P. Bishop (a cura di), *Nietzsche and Antiquity*, cit., pp. 391-410.

69 F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali, IV. Frammenti postumi (1875-1876)*, cit., p. 91.

70 F. Nietzsche, *Umano troppo umano, II. Frammenti postumi (1878-1879)*, in vol. IV, t. III delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, versioni di S. Giametta e M. Montanari, Adelphi, Milano 1967, p. 82.

In questo aforisma delle *Opinioni e sentenze diverse*, uscite nel 1979, la consapevolezza del fatto che la greicità dei filologi sia frutto di una *costruzione* appare in tutta la sua evidenza. Specchiandosi nella Grecia, si può dire di sé qualcosa che non potrebbe venir detto in maniera diretta. Il senso dell'esemplarità greca, fonte prima della autolegittimazione con cui i filologi conferivano a se stessi il ruolo di educatori, subisce così una sorta di sdoppiamento. È vero che i Greci sono esemplari perché hanno prodotto ciò senza di cui i moderni non potrebbero dirsi, ma quel che li rende esemplari non è quanto viene riportato alla luce dall'indagine storico-filologica, bensì è quanto quest'ultima immette nelle immagini della Grecia di volta in volta prodotte dal lavoro di obiettivazione storica. Prendere coscienza di ciò, come ci invita a fare Nietzsche, significa compiere un gesto dal sapore paradossale, che consisterebbe nel mantenere il senso della *Bildung* classica in quanto progetto educativo, ma liberandola nel contempo da ogni legame con la volontà di trovare nel luogo dell'origine le ragioni di una specificità culturale funzionale alla legittimazione di un sistema di differenze gerarchico e gerarchizzante. Si potrebbe infatti affermare che per Nietzsche la *Bildung* classica può continuare a svolgere un ruolo centrale nella formazione dell'individuo moderno solo se a divenire oggetto del sapere che essa trasmette non sono determinate immagini della Grecia, quanto piuttosto la storia dei modi attraverso i quali la tradizione europea si è variamente rispecchiata in quelle stesse immagini.

A questo salvataggio paradossale della *Bildung* si connette una riflessione che tocca invece il nesso, istituito da sempre dalla tradizione classica, tra umanesimo e studio dell'antichità. E con ciò viene in luce quella che forse è la più rilevante delle conseguenze che si possono trarre dal discorso complessivo di Nietzsche sull'alterità greca. Sempre negli appunti preparatori per la quarta *Inattuale* incompiuta, possiamo leggere: “[è] davvero difficile sentire tuttora anche soltanto un qualcosa dell'antichità: bisogna essere in grado di attendere fino a che ci riuscirà di ascoltare qualcosa. L'elemento umano (*das Menschliche*), rivelatoci dall'antichità, non deve essere scambiato con l'elemento umanistico (*mit dem Humanen*)”.<sup>71</sup> Si tratta di un'affermazione la cui importanza può essere difficilmente minimizzata, poiché non solo dà conto del fatto che Nietzsche, attorno al 1875, aveva preso congedo in maniera definitiva dall'idea che si potesse

---

71 F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali*, IV. *Frammenti postumi (1875-1876)*, cit., p. 90.

adattare senza residui al proprio tempo una concezione della *Bildung* di matrice wolfiana, ma permette anche di identificare il momento generatore di quell'impresa filosofica che inizierà con la pubblicazione di *Umano, troppo umano* e il cui obiettivo diverrà, in seguito, la configurazione di una nuova idea di umanità. Certo, la concezione dell'*Übermensch* si chiarirà solo più tardi, ma è plausibile affermare che proprio la volontà di superare una concezione "umanistica" dell'umano abbia costituito lo stimolo primario a muoversi poi verso orizzonti di pensiero decisamente postmetafisici. Ma se vogliamo cogliere con maggior precisione il senso dell'affermazione secondo cui non solo è possibile, ma anche doveroso separare l'umanistico dall'umano, è opportuno rivolgerci al frammento 5[60] dell'*Inattuale* incompiuta, che merita riportare per esteso.

Senza dubbio, l'umanesimo e l'illuminismo hanno messo in campo come alleata l'antichità, ed è quindi naturale che gli avversari dell'umanesimo siano ostili all'antichità. Senonché l'antichità dell'umanesimo era un'antichità mal conosciuta e completamente falsificata: messa in chiaro, essa risulta una prova contro l'umanesimo contro la natura fondamentalmente buona dell'uomo, eccetera. I nemici dell'umanesimo sono in errore quando combattono altresì l'antichità: in quest'ultima essi hanno un potente alleato.<sup>72</sup>

Una Grecia che possa servire a fondare e legittimare un'idea postumanistica dell'umano è dunque quello a cui pensa Nietzsche quando ci propone di distinguere tra *das Menschliche* e *das Humane*. Sorge ora la domanda: in questa Grecia diversa, finalmente altra perché posta in un luogo che non consente identificazioni immediate, è ancora possibile specchiarsi? La domanda è non solo lecita – Nietzsche cerca comunque in Grecia ciò che gli serve per condurre la propria battaglia antiumanistica – ma anche cruciale per misurare in modo rigoroso il senso dell'ipotesi interpretativa che anima il presente capitolo, ipotesi secondo la quale Nietzsche mima enfaticamente il gesto che aveva permesso l'articolazione del nesso *Bildung/Kultur*, in modo tale da rendere possibili degli spostamenti significativi entro la cornice retorica che delimitava e rendeva plausibile quella stessa articolazione. In prima battuta, si potrebbe formulare la seguente risposta: a Nietzsche interessa ancora un'immagine dell'antico in cui rispecchiarsi, a patto che tale rispecchiamento dischiuda la possibilità di un confronto con un'alterità capace di scardinare la comoda certezza che il presente tragga la propria legittimazione da un passato

---

72 Ivi, p. 126.

nobile e nobilitante. Più precisamente, la Grecia della cui immagine il filologo Nietzsche sarebbe disposto a farsi promotore è una Grecia “selvaggia” – più che “arcaica”, come abbiamo visto sopra. Selvaggia innanzi tutto perché non conforme a quell’ideale umanistico che vedeva nei liberi abitatori maschi della polis un gruppo di individui intenti a coltivare se stessi, mossi unicamente da un’inguaribile curiosità teoretica, abili nel passare con versatilità da un ambito all’altro dell’enciclopedia, e soprattutto capaci di dominare le proprie emozioni. La Grecia di Nietzsche è, per contro, abitata da quelli che lui stesso, nell’aforisma 261 di *Umano, troppo umano*, definisce i “tiranni dello spirito”, individui capaci di costringere la verità a rendere servizio alla vita, intenti a usare la verità delle dottrine da loro professate unicamente in funzione della propria autoaffermazione, invidiosi gli uni degli altri, nemici del mito perché la conoscenza filosofica è maggiormente in grado di garantire la fede in se stessi.

In questo aforisma troviamo quella che definirei una fantasmagoria della violenza redentrice che scaturisce da un pensiero intrecciato alle passioni vitali; rispetto a tale costruzione, vanno ora messi in luce due aspetti. Da un lato, Nietzsche connette con chiarezza la propria immagine della Grecia al desiderio di costruire, nel presente, una società dominata da un’oligarchia dello spirito: “[i]l periodo dei tiranni dello spirito è finito. Certo, nelle sfere della cultura superiore (*der höheren Cultur*) dovrà sempre esserci una dominazione – ma questa dominazione si troverà da ora in poi nelle mani degli oligarchi dello spirito (*Oligarchen des Geistes*). Essi costituiscono, nonostante ogni divisione geografica e politica, una società omogenea, i cui membri si *conoscono* e si *riconoscono* [...]”.<sup>73</sup> Ed è precisamente alla formazione di questa oligarchia che Nietzsche si sente consacrato, poiché a null’altro dovrebbe servire la filologia, la *pietas* sacerdotale che ne anima la vocazione pedagogica, se non a formare quei geni che di tale oligarchia sono chiamati a far parte: “la mia religione – se ancora posso chiamare così un qualcosa – consiste nel lavoro per produrre il genio. Tutto ciò in cui si può sperare è l’educazione, e tutto ciò che può consolare si chiama arte”.<sup>74</sup> D’altro lato, l’aforisma che stiamo considerando ci dà un’indicazione preziosa in merito alla consapevolezza che Nietzsche sembra avere dell’impossi-

---

73 F. Nietzsche, *Umano troppo umano, I. Frammenti postumi (1878-1979)*, in vol. IV, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, versioni di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 186.

74 F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali, IV. Frammenti postumi (1875-1876)*, cit., p. 115.

bilità di collocare in un luogo preciso del passato storicamente obiettivabile il momento in cui effettivamente i tiranni dello spirito esercitarono il loro magistero: “essi sembrano giunti troppo tardi”.<sup>75</sup> Il carattere incompiuto della rivoluzione culturale verificatasi nella Grecia antica è una cifra caratteristica del discorso di Nietzsche sul mondo antico – lo ritroviamo infatti enunciato con nettezza nei frammenti 6[18] e 6[34] dell’*Inattuale* incompiuta. Nel primo Nietzsche afferma che i filosofi più antichi – quelli che Nietzsche definisce “preplatonici” più che “presocratici” – non ebbero modo di portare a compimento quel processo di maturazione della tradizione a cui appartenevano e che avrebbe dato frutti paragonabili a quelli apportati dalla Riforma nell’ambito della storia europea moderna.<sup>76</sup> Nel secondo, in modo lapidario, sostiene che “i Greci non hanno realizzato quanto di meglio potevano produrre”.<sup>77</sup> Se decidiamo di seguire coerentemente queste indicazioni testuali, piuttosto inequivocabili, si configura una situazione in cui è chiaro che la Grecia ideale alla quale Nietzsche si riferisce risulta essere un’entità mitica al pari di quella proposta dalla tradizione classica che lo ha preceduto. Con una differenza, però: Nietzsche sembra assai più consapevole dell’operazione culturale alla quale sta lavorando, sembra dominare con maggior consapevolezza gli strumenti argomentativi di cui si serve allo scopo di produrre, mimando quel gesto che potremmo definire di “ritorno all’origine greca”, un effetto di straniamento rispetto alla comoda identificazione con una modernità ovviamente ritenuta il culmine del progresso e dello sviluppo culturale umano.

La volontà di istituire un’immagine della Grecia che non autorizzi alcuna identificazione immediata – o, meglio, che serva a impedire una simile identificazione – non può essere scissa da un interesse per ambiti disciplinari dell’enciclopedia allora poco battuti dai colleghi filologi – e penso qui *in primis* all’antropologia culturale. Non si sta con ciò dicendo che Nietzsche abbia semplicemente ripreso, magari inconsapevolmente, quell’attitudine verso l’antichità che portava a comparare i Greci con altri popoli del mondo antico e che si ritrovava nella filologia settecentesca in quella fase che precedette la nascita dell’*Altertumswissenschaft* – si pensi

---

75 F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, I. *Frammenti postumi* (1878-1979), cit., p. 185.

76 Cfr. F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali*, IV. *Frammenti postumi* (1875-1876), cit., p. 165.

77 Ivi, p. 171.

soprattutto a Heyne, il maestro di Wolf.<sup>78</sup> Né si intende affermare che Nietzsche abbia anticipato il lavoro di quanti hanno contribuito, nel corso del XX secolo, a studiare la greicità a partire da una prospettiva in senso lato antropologica – anche se quest’ultima ipotesi meriterebbe di essere presa in considerazione, dedicandole quell’approfondimento che non è possibile condurre in questa sede.<sup>79</sup> È invece più opportuno richiamare l’attenzione sul fatto che l’immagine della Grecia “selvaggia” costruita da Nietzsche non può essere interamente ricondotta a quella veicolata dalla tradizione classica, e ciò per ragioni che sono da ricondurre alla mutata coscienza posseduta da Nietzsche circa la funzione fondante del sapere filologico in seno all’enciclopedia. Solo se quest’ultimo viene messo in crisi quale unica via di accesso all’alterità greca può infatti venir presa in considerazione la possibilità che ci si debba rivolgere a strumenti di analisi che permettano una ricostruzione del mondo antico più duttile, più attenta cioè a far posto anche a quegli elementi che non si prestano a legittimare un uso dei Greci funzionale alla costruzione di un’identità monolitica e stabile.

Va infine ricordato ancora un ultimo aspetto della rottura operata da Nietzsche nei confronti della tradizione classica. Si tratta della connessione tra cristianesimo e antichità. Nel frammento 5[148], dopo aver affermato che “noi dipendiamo troppo strettamente dall’antichità”, Nietzsche dichiara, senza mezzi termini, che “[i]l più mostruoso delitto dell’umanità, ossia l’aver reso possibile il cristianesimo [...] è *colpa dell’antichità*”. Assieme al cristianesimo, sarà tolta di mezzo anche l’antichità”.<sup>80</sup> È vero che al compito di “togliere di mezzo il cristianesimo” Nietzsche dedicherà molte delle sue energie soprattutto negli anni successivi, ma è indicativo che i termini generali di tale compito si definiscano già in questo contesto, in cui la posta in gioco è data dalla necessità di separare tra loro ciò che è “umano” da ciò che è “umanistico”. Se da un lato è vero che il cristianesimo si presenta, rispetto alla greicità, come una forma di “rozzo imbarbarimento”,<sup>81</sup> è anche vero, d’altro lato, che esso seppe allearsi con

78 Cfr. C.G. Heyne, *Greci barbari*, introduzione di S. Fornaro, Argo, Lecce 2004.

79 Su ciò, cfr. A. Orsucci, *La scoperta della magia. Etnologia e “scienze dello spirito” tra Nietzsche, Usener e Cassirer*, in “Rinascimento” 39, 1999, pp. 95-118 e Id., *L’enciclopedia nietzscheana delle “scienze dello spirito” nelle discussioni del primo novecento: alcune corrispondenze*, in “Rivista di letteratura e cultura tedesca” 2, 2002, pp. 131-141.

80 F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali*, IV. *Frammenti postumi (1875-1876)*, cit., p. 144 (corsivo dell’A.).

81 Ivi, p. 114.

l'eredità culturale dell'antichità – e questo “per potersi conservare”.<sup>82</sup> E si tratta di un'alleanza che, in varie forme, si è protratta quasi senza interruzioni anche nel corso della lunga storia della tradizione classica. Certo, Nietzsche è ben consapevole del fatto che Wolf si adoperò per creare un'immagine della grecità che potesse svolgere la funzione di continuare la lotta intrapresa dall'*Aufklärung* contro una visione del mondo influenzata dalla tradizione cristiana<sup>83</sup> – in particolare da quella sorta dalla Riforma, la quale sviluppò un atteggiamento idiosincratico verso l'antichità, ripristinando la vecchia contrapposizione “paganesimo-cristianesimo”.<sup>84</sup> Ma l'obiettivo a cui mirava Wolf venne accantonato nel momento in cui la filologia, una volta erettasi a scienza, si rese incapace di servire la vita. Fu così che quell'immagine distorta della grecità veicolata dall'umanesimo dei filologi contribuì a produrre una compagine culturale in cui si sono mescolati e si sono sostenuti a vicenda il pregiudizio favorevole al cristianesimo e quello favorevole all'antichità. Da qui l'auspicio che la scomparsa dell'uno possa portare con sé, prima o poi, anche quella dell'altra.<sup>85</sup>

Non è questa la sede per analizzare il senso della lotta che Nietzsche condurrà contro la tradizione cristiana – anche se va detto che sarà una lotta in cui la critica del presente si mescolerà sempre all'utilizzo di costruzioni immaginarie la cui referenza principale andrà cercata ancora nel mondo antico. Possiamo però chiederci se una scomparsa completa dell'antichità dal nostro orizzonte culturale come quella auspicata da Nietzsche sia davvero desiderabile. Si tratta di una domanda che va rivolta in primo luogo a Nietzsche, ma è anche una domanda che possiamo porre a noi stessi, ormai giunti non solo alla fine del presente capitolo, ma anche alla fine dell'intero libro. La risposta a tale domanda non può che essere ambivalente, se vogliamo farci carico, come interpreti, dell'ambi-

---

82 Ivi, p. 90.

83 Cfr. il frammento 5[107], in ivi, p. 134 sg.

84 Cfr. ivi, p. 116.

85 Vale la pena osservare, almeno nello spazio di una nota, che l'assunto, espresso nella quarta *Inattuale* incompiuta, secondo il quale il cristianesimo va compreso quale parte integrante del mondo antico, fornisce una preziosa guida per comprendere il senso di ciò che, nel pensiero di Nietzsche, è stato interpretato come una forma di antisemitismo: in realtà, è quella componente della tradizione giudaica di età ellenistica, alcuni elementi culturali della quale avrebbero poi contribuito alla nascita del cristianesimo, ad essere sempre stata sottoposta agli strali accusatori e alle invettive feroci di Nietzsche. Su ciò, cfr. Y. Yovel, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews*, Polity, Cambridge 1998.

valenza di cui si tinge l'intero discorso di Nietzsche sull'antichità, teso com'è a mimare – al fine di decostruirlo – il gesto fondatore di quella tradizione che volle fare del commercio con i Greci la base di una nuova *Bildung*. Da un lato, si deve riconoscere che qualunque analisi critica delle costruzioni identitarie prodotte dalla tradizione europea, in particolare moderna – e ciò sia detto tenendo conto della diversità con cui queste si sono declinate nei diversi contesti nazionali – dovrà fare i conti con la tradizione classica, con il modo in cui quest'ultima ha contribuito a costruire immagini della grecità di volta in volta spendibili come punto di partenza per edificare un discorso sulla differenza tanto tra il medesimo e l'altro, quanto tra passato e presente. E, in questo senso, non si potrà che essere eredi della filologia futura sognata da Nietzsche, il quale, come si è visto, è stato il primo a individuare nella storia greca quel “nitido specchio” in cui il soggetto europeo moderno si riflette per poter dire qualcosa di sé che non potrebbe essere detto altrimenti. Ma va sottolineato che una tale filologia, posto che mai venga praticata, non sarebbe un sapere che ha rinunciato al proprio obiettivo primario di porsi quale elemento di un progetto formativo di vasta portata: anche se priva della pretesa di restituirci l'immagine di un'umanità ideale e compiuta che avrebbe avuto in Grecia la propria origine, si tratterebbe pur sempre di una filologia che ci racconta qualcosa di essenziale e di irrinunciabile sulla genesi della soggettività occidentale.

D'altro lato, va riconosciuto che qualunque immagine dell'antichità si voglia costruire all'interno di una pratica di obiettivazione storiografica dovrà fare i conti con l'irriducibile estraneità dei Greci. In altre parole, se l'antichità intesa come origine scompare, il lutto che tale scomparsa provoca non potrà che venir elaborato grazie a un esercizio del sapere filologico che sappia – e voglia, il che non è affatto scontato<sup>86</sup> – enunciare con chiarezza l'inutilizzabilità dei Greci per definire i parametri di una qualsivoglia politica dell'identità. Anche questo modo di rapportarsi all'antico sarebbe in piena consonanza con gli intenti perseguiti da Nietzsche, che accompagnò la propria decostruzione della discorsività veicolata dalla tradizione classica alla consapevolezza del fatto che i Greci all'uomo moderno risultano di fatto più estranei che familiari – una consapevolezza che maturò con forza dopo la stesura degli appunti preparatori sull'*Inattuale*

---

86 Su ciò, cfr. D. Lanza, *Dimenticare i Greci*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, vol. 3, *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1443-1464.



incompiuta, e che culminò in una frase come la seguente, tratta dall’aforisma 195 della *Gaia scienza*: “[n]on diventa di anno in anno più chiaro che tutto quanto costituisce l’essenza dei Greci e dell’antichità, per quanto sembri presentarsi a noi semplice e universalmente nota, sia molto difficilmente comprensibile, anzi a stento accessibile, e che la consueta disinvoltura con cui si parla degli antichi, o è una leggerezza, oppure una vecchia ereditaria presunzione delle teste vuote”.<sup>87</sup>

C’è infine un ulteriore aspetto su cui merita soffermarsi brevemente nel momento in cui si decida di declinare il nostro rapporto con la “classicità” greca a partire dalla decostruzione, compiuta da Nietzsche, delle retoriche che ne hanno reso possibile la nascita. Una volta preso atto che la costruzione immaginaria di un nesso tra origine e grecità ha contribuito non poco alla definizione della soggettività europea moderna, si tratta di verificare se esista uno spazio discorsivo – o, eventualmente, di costruirlo – in cui articolare la possibilità di prendere congedo non solo dalla grecità come origine, ma dalla stessa idea di origine, intesa come luogo di fondazione dell’attualità. È un compito, questo, la cui rilevanza pedagogico-politica salta agli occhi non appena si ponga mente al peso che l’invenzione dell’origine ancora gioca nella delimitazione di quel campo discorsivo da cui viene fatta dipendere ogni politica dell’identità. Nietzsche, ancora una volta, può trasformarsi in un utile compagno di strada, quando, nell’aforisma 44 di *Aurora*, ci invita a prendere coscienza di quanto sia erroneo pretendere la “salvezza umana da una piena cognizione dell’origine”.<sup>88</sup> Se lo seguiamo su questo punto, forse non diverrà poi così difficile modulare la nostra soggettività a partire da un rapporto con l’alterità che sappia lasciare spazio all’irriducibile estraneità dell’altro.

---

87 F. Nietzsche, *Aurora. Frammenti postumi (1879-1881)*, in vol. V, t. I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, versioni di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, p. 140.

88 Ivi, p. 38sg.



## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Der Vormann der Georgia Augusta. Sechs akademische Reden*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1980
- D'ALEMBERT - DIDEROT, *La filosofia dell'Encyclopédie*, a cura di P. Casini, Laterza, Roma-Bari 1966
- E. ANRICH (a cura di), *Die Idee der deutschen Universität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964
- A. ARNAULD – P. NICOLE, *La Logique ou l'Art de Penser*, a cura di L. Marin, Flammarion, Paris 1970
- M. ARNOLD, *Cultura e anarchia* (1875<sup>2</sup>), Einaudi, Torino 1975
- J.F.J. ARNOLDT, *Friedrich August Wolf in seinem Verhältnisse zum Schulwesen und zur Pädagogik*, 2 Bde, Schwetschke, Braunschweig 1861-2
- R. ASSUNTO, *L'antichità come futuro* (1972), Medusa, Milano 2001
- B.E. BABICH, *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza* (1994), Cortina, Milano 1996
- M.L. BAEUMER, *Klassizität und republikanische Freiheit in der außerdeutschen Winckelmann-Rezeption des späten 18. Jahrhunderts*, in T.W. Gaetgens (a cura di), *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768*, Meiner, Hamburg 1986, pp. 195-219
- G. BAIONI, *Goethe. Classicismo e rivoluzione* (1969), Einaudi, Torino 1998
- A. BATTISTINI, *I manuali di retorica dei Gesuiti*, in G.P. Brizzi (a cura di), *La "Ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Bulzoni, Roma 1981, pp. 77-120
- M. BAUMBACH, *Lehrer oder Gelehrter? Der Schulmann in der deutschen Altertumswissenschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in G.W. Most (a cura di), *Disciplining Classics – Altertumswissenschaft als Beruf*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 115-141
- J. BENTHAM, *Chrestomatia: being a collection of papers, explanatory of the design of an institution proposed to be set on foot under the name of The Chrestomatic Day School, or Chrestomatic School, for the Extension of*

- the new system of Instruction to the Higher Branches of Learning, for the use of the middling and higher ranks in life*, in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8, a cura di J. Bowring, Thoemmes Press, Bristol 1995 (reprint of the 1843 Edition), pp. 1-191
- U. BITTERLI, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, Beck, München 1976
- G. BOLLENBECK, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996
- C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Angeli, Milano 1983
- R. BRANDT, "... ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Größe", in T.W. Gaeltgens (a cura di), *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768*, Meiner, Hamburg 1986, pp. 41-53
- B. VOM BROCKE (a cura di), *Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftspolitik im Industriezeitalter. Das "System Althoff" in historischer Perspektive*, Lax, Hildesheim 1991
- H. BRUHNS, *Quelle antiquité pour l'État national allemand?*, in "Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité" 1, 2005, pp. 17-43
- W. BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Marsilio, Venezia 1999
- S. CAIANIELLO, *Winckelmann e la scienza*, in M. Mori - S. Poggi (a cura di), *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 195-253
- H. CANKI, *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1995
- L. CANFORA, *Le vie del classicismo. 2. Classicismo e libertà*, Laterza, Roma-Bari 1997
- CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 15-94
- E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche. 1. Il linguaggio* (1923), La Nuova Italia, Firenze 1996
- G. CERRI, *Wolf e Vico: un rapporto problematico*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 1997, pp. 99-118
- M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia* (1975), Jaca Book, Milano 2006
- P. CHIARINI, *Metamorfosi del classico: dal 'platonismo stoico' di Winckelmann al 'platonismo postmoderno' di Schinkel*, in M. Fancelli (a cura di), *J.J. Winckelmann tra letteratura e archeologia*, Marsilio, Venezia 1993, pp. 11-30
- W. CONZE, *Leibniz als Historiker, (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag 1646-1946, hrsg. von E. Hochstetter, Lieferung 6)*, de Gruyter, Berlin 1951
- M.V. DAVID, *Le débat sur les écritures et hiéroglyphe aux XVII et XVIII siè-*

- cles, et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes, S.E.V.P.E.N., Paris 1965
- L. DAVILLÉ, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz*, Alcan, Paris 1909
- P. DE MAN, *Allegorie della lettura* (1979), Einaudi, Torino 1997
- J. DERRIDA, *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1987), Feltrinelli, Milano 1989
- M. DETIENNE, *Dioniso e la pantera profumata* (1977), Laterza, Bari 1983
- R. DI DONATO, *Storia della tradizione come storia della cultura: filologia e storia nei Prolegomena di F.A. Wolf*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" 16, 1986, pp. 127-139
- A. DIHLE, *I Greci e il mondo antico* (1994), Giunti, Firenze 1997
- M. DONI GARFAGNINI, *Jean Le Clerc e gli spazi della ragione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004.
- W. DÜSING, *Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität. Zur Rezeption Kantischer Begriffe in Schillers Ästhetik*, in J. Bolten (a cura di), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984, pp. 185-228
- N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione* (1969<sup>2</sup>), Il Mulino, Bologna 1988
- U. ENGELHARDT, "Bildungsbürgertum" Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts, Klett-Cotta, Stuttgart 1986
- J.-L. FABIANI, *À quoi sert la notion de discipline ?*, in J. Boutier – J.-C. Passeron – J. Revel (a cura di), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, Éd. de l'EHESS, Paris 2006, pp. 11-34
- M. FANCELLI, *Winckelmann nel giudizio di Goethe*, in Id. (a cura di), *J.J. Winckelmann tra letteratura e archeologia*, Marsilio, Venezia 1993, pp. 31-45
- H. FLASHAR, *Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast – Traditionelle und neue Begründungen*, in H. Flashar – K. Gründer – A. Horstmann (a cura di), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 21-31
- L. FORMIGARI, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, Laterza, Roma-Bari 1977
- G. FORSTER, *Viaggio intorno al mondo*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991
- M. FOUCAULT, *Che cos'è un autore?* (1969), in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1996<sup>2</sup>, pp. 1-21
- M. FOUCAULT, *La governamentalità* (1978), in *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, pp. 43-67
- M. FOUCAULT, "Omnes et singulatim" (1981), in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 107-146
- M. FOUCAULT, *La technologie politique des individus* (1982), in *Dits et écrits*.

- II. 1976-1988, a cura di D. Defert – F. Ewald, Gallimard, Paris 2001, pp. 1632-1647
- M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, a cura di M. Senellart, Feltrinelli, Milano 2005
- D. FRANCK, *Nietzsche e l'ombra di dio* (1998), a cura di P. D'Oriano, Lithos, Roma 2002
- A.H. FRANCKE, *Schriften über Erziehung und Unterricht*, bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von K. Richter, Klönne, Berlin 1871
- N. FRÉRET, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, a cura di S. Landucci, Olschki, Firenze 1986
- N. FRÉRET, *Mémoires académiques*, a cura di C. Volpilhac-Augier, Fayard, Paris 1996
- S. FREUD, *Introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere*. 7. *Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, Boringhieri, Torino 1989, pp. 439-472
- M. FUHRMANN, *Friedrich August Wolf. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstags am 11. Februar 1959*, in “Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 33, 1959, pp. 187-236
- M. FUHRMANN, *Brechungen. Wirkungsgeschichtliche Studien zur antik-europäischen Bildungstradition*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982
- M. FUHRMANN, *Wilhelm von Humboldt e l'università di Berlino*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 1997, pp. 69-86
- G.G. FULLEBORNII, *Encyclopaedia philologica sive primae lineae Isagoges in antiquarum litterarum studia*, Meyer, Vratislaviae 1798
- M. FUMAROLI, *Le api e i ragni. La disputa degli Antichi e dei Moderni* (2001), Adelphi, Milano 2005
- P. FUNKE, *Das antike Griechenland: eine gescheiterte Nation? Zur rezeption und Deutung der antiken griechischen Geschichte in der deutschen Historiographie des 19. Jahrhunderts*, in “Storia della filosofia” 33, 1998, pp. 17-32
- L. GAMBINO, *Un progetto di stato perfetto: la Monarchie aristodémocratique di Turquet de Mayerne*, Giappicchelli, Torino 2002
- T. GELZER, *Die Bedeutung der klassischen Vorbilder beim alten Goethe*, in R.R. Bolgar (a cura di), *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge University Press, London-New York-Melbourne 1979, pp. 309-326
- E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001
- A. GETHMANN-SIEFERT, *Vergessene Dimensionen des Utopiebegriffs. Der “Klassizismus” der idealistischen Ästhetik und die gesellschaftskritische Funktion des “schönen Scheins”*, in “Hegel Studien” 17, 1982, pp. 119-167

- P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. "Forza" e "Bildung" in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, Angeli, Milano 1988
- P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993
- G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1954
- M. GIGANTE, *Friedrich Nietzsche nella storia della filologia classica* (1984), in *Classico e mediazione. Contributi alla storia della filologia antica*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1989, pp. 21-53
- M. GIGANTE, *Friedrich Nietzsche und Diogenes Laertius*, in T. Borsche – F. Gerratana – A. Venturelli (a cura di), *"Centauri Geburten". Wissenschaft, Kunst, und Philosophie beim jungen Nietzsche*, de Gruyter, Berlin – New York 1994, pp. 3-16
- M. GIGANTE, *Nietzsche und die klassische Philologie*, in M. Riedel (a cura di), *"Jedes Wort ist ein Vorurteil". Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1999, pp. 151-189
- J.W. GOETHE, *Über litterarischen Sansculottismus*, in *Ästhetische Schriften 1771-1805*, a cura di F. Apel, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1998, pp. 319-324
- J.W. GOETHE, *Schema zu einem Volksbuch, historischen Inhalts*, in *Ästhetische Schriften 1806-1815*, a cura di F. Apel, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1998, pp. 386-397
- J.W. GOETHE, *Vita di Winckelmann*, a cura di E. Agazzi, Moretti&Vitali, Bergamo 1992
- L. GOSSMAN, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment. The World and Work of La Curne de Sainte-Palaye*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1968
- H. GOUHIER, *Filosofia e religione in J.-J. Rousseau* (1970), Laterza, Roma-Bari 1977
- H.G. GRÄF – A. LEITZMANN (a cura di), *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Büchergilde Gutenberg, Frankfurt/M.-Zürich-Wien 1964
- A. GRAFTON, *Defenders of the Text. The Tradition of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 1991
- A. GRAFTON, *Lo spazio del greco nel sistema d'istruzione*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, vol. 3: *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1263-1286
- C. GRELL, *L'histoire entre érudition et philosophie. Etude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Presses Universitaires de France, Paris 1993
- CH. GRELL – C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Fréret, légende et vérité. Colloque des 18 et 19 octobre 1991*, Clermont Ferrand, Voltaire Foundation, Oxford 1994

- R. GRIMMINGER, *Die ästhetische Versöhnung. Ideologiekritische Aspekte zum Autonomiebegriff am Beispiel Schiller*, in J. Bolten (a cura di), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984, pp.161-184
- G. GUSDORF, *Le scienze umane nel secolo dei Lumi* (1973), La Nuova Italia, Firenze 1980
- F.-A. HAASE, *Christian Gottlob Heyne (1729-1812). Bibliographie zu Leben und Werk. Gedruckte Veröffentlichungen. Zeitgenössische Schriften zu seiner Rezeption*, Palatina VI., Heidelberg 2002
- J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), Laterza, Roma-Bari 1997
- F. HARTOG, *Lo specchio di Erodoto* (1980), Il Saggiatore, Milano 1992
- B. HEMMERDINGER, *Philologues de jadis (Bentley, Wolf, Boeckh, Cobet)*, in "Belfagor" 32, 1977, pp. 485-522
- L. HEILMANN (a cura di), *Wilhelm von Humboldt nella cultura contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1976
- C. HINRICHS, *Preußtum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1971
- A. HORSTMANN, *Die „Klassische Philologie“ zwischen Humanismus und Historismus. Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft*, in "Berichte zur Wissenschaftstheorie" 1, 1978, pp. 51-70
- W. VON HUMBOLDT, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst*, in *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, a cura di A. Flitner e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, pp. 33-42
- W. VON HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, a cura di A. Flitner e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, pp. 56-233
- W. VON HUMBOLDT, *Scritti sull'antichità classica*, a cura di U. Carpi, Liguori, Napoli 1994
- W. VON HUMBOLDT, *Sull'organizzazione interna ed esterna degli istituti scientifici superiori in Berlino*, in *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1970, pp. 35-48
- W. VON HUMBOLDT, *Teoria sulla formazione culturale dell'umanità*, in *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida 1970, pp. 49-56
- J. IRMSCHER, *Friedrich August Wolf e Goethe*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 1997, pp. 171-176



- H.R. JAUSS, *La replica di Schlegel e di Schiller alla Querelle des anciens et des modernes* (1967), in *Storia della letteratura come provocazione* (1970), Boringhieri, Torino 1999, pp. 90-128
- E..J. KENNEY, *Testo e metodo. Aspetti dell'edizione dei classici latini e greci nell'età del libro a stampa* (1974), Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1995
- E.J. KOCH, *Encyklopädie aller philologischen Wissenschaften*, Nauck, Berlin 1793
- W. KÖRTE, *Leben und Studien Friedrich August Wolfs, des Philologen*, 2 Bde, Bädker, Essen 1831
- R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986
- M. LANDFESTER, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur politischen und gesellschaftlichen Bedeutung der humanistischen Bildung in Deutschland*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988
- M. LANDFESTER, *Griechen und Deutsche: der Mythos einer „Wahlverwandtschaft“*, in H. Berding (a cura di), *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Nuezeit* 3, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, pp. 198-219
- D. LANZA, *Friedrich August Wolf: l'antico e il classico*, in “Belfagor” 36, 1981, pp. 529-553
- D. LANZA, *Dimenticare i Greci*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, vol. 3, *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1443-1464
- E. LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Michel, Paris 1996<sup>2</sup>
- C. LEFORT, *Permanence du théologico-politique?* (1981), in *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, Paris 1986, pp. 275-329
- G. LEGHISSA, *Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Medusa, Milano 2004
- G. LEGHISSA, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2005
- W. LEPENIES, *La fine della storia naturale. La trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo* (1976), Il Mulino, Bologna 1991
- W. LEPENIES, *Natura e scrittura. Autori e scienziati nel XVIII secolo* (1988), Il Mulino, Bologna 1992
- N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, La Découverte, Paris 1984<sup>2</sup>
- N. LORAUX, *Il femminile e l'uomo greco* (1989), Laterza, Bari 1991
- N. LUHMANN, *Kultur als historischer Begriff*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Band 4*, Suhrkamp, FrankfurtM. 1999, pp. 31-54
- S. LUIK, *Die Rezeption Jeremy Bentham in der deutschen Rechtswissenschaft*, Böhlau, Köln 2003

- H. MAIER, *Die ältere deutsche Staatslehre und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Luchterhand, Neuwied am Rhein - Berlin 1966
- L. MARINO, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975
- S.L. MARCHAND, *Down from Olympus. Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1996.
- R. MARKNER, *Friedrich August Wolf 1759-1824. Eine Bibliographie*, in R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 102-144
- R.L. MEEK, *Il cattivo selvaggio* (1976), Il Saggiatore, Milano 1981
- N. MERKER, *L'Illuminismo in Germania* (1968), Editori Riuniti, Roma 1989
- N. MILLER, *Winckelmann und der Griechenstreit. Überlegungen zur Historisierung der Antiken-Anschauung im 18. Jahrhundert*, in T.W. Gaetgens (a cura di), *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768*, Meiner, Hamburg 1986, pp. 239-264
- A. MOMIGLIANO, *Premesse per una discussione su Wilamowitz* (1972), in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1980, pp. 337-349
- J. MORDAUNT CROOK, *The Greek Revival. Neo-Classical Attitudes in British Architecture 1760-1870*, Murray, London 1972
- C. MOSSÉ, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Michel, Paris 1989
- U. MUHLACK, *Historie und Philologie*, in H.E. Bödeker – G.G. Iggers – J.B. Knudsen (a cura di), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 49-81
- E. MÜLLER (a cura di), *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, Reclam, Leipzig 1990
- A. NEGRI, *Hölderlin, Nietzsche e la "Historie"*, in "Giornale critico della filosofia italiana" 54, 1965, pp. 198-229
- B. NEVEU, *Erudition et religion aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Michel, Paris 1994
- F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, vol. I, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Campioni e M. Carpitella, Adelphi, Milano 2001
- F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I-III*, vol. III, tomo I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, versioni di S. Giametta e M. Montanari, Adelphi, Milano 1972
- F. NIETZSCHE, *Richard Wagner a Bayreuth. Considerazioni inattuali, IV. Frammenti postumi (1875-1876)*, vol. IV, tomo I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1967
- F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano, I. Frammenti postumi (1878-1879)*, in vol. IV, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, versioni di S. Giametta e M. Montanari, Adelphi, Milano 1965

- F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano, II. Frammenti postumi (1878-1879)*, in vol. IV, t. III delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, versioni di S. Giametta e M. Montanari, Adelphi, Milano 1967
- F. NIETZSCHE, *Aurora. Frammenti postumi (1879-1881)*, in vol. V, t. I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, versioni di F. Masini e M. Montanari, Adelphi, Milano 1964
- W. NIPPEL, *La costruzione dell' "altro"*, in *I Greci. Storia Cultura Arte e Società*, a cura di S. Settis, vol. 1, *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, pp. 165-196
- NOVALIS, *La Cristianità ossia l'Europa*, a cura di G. Cusatelli, SE, Milano 1985
- G. OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Duncker&Humblot, Berlin 1969
- G. OESTREICH, *Filosofia e costituzione dello stato moderno*, a cura di P. Schiera, Bibliopolis, Napoli 1989
- A. ORSUCCI, *La scoperta della magia. Etnologia e "scienze dello spirito" tra Nietzsche, Usener e Cassirer*, in "Rinascimento" 39, 1999, pp. 95-118.
- A. ORSUCCI, *L'enciclopedia nietzschiana delle "scienze dello spirito" nelle discussioni del primo novecento: alcune corrispondenze*, in "Rivista di letteratura e cultura tedesca" 2, 2002, pp. 131-141
- R. OSCULATI, *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Laterza, Roma-Bari 1990
- M. OZOUF, *La festa rivoluzionaria (1789-1799)* (1976), Patron, Bologna 1982
- E. PANOFSKY, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica* (1924), La Nuova Italia, Firenze 1973
- H.O. PAPPÉ, *The English Utilitarians and Athenian Democracy*, in R.R. Bolgar, *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge University Press, London-New York-Melbourne 1979, pp. 295-307
- H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries. A Study in the development of the Revolutionary Spirit*, Chicago University Press, Chicago 1937; Octagon Books, New York 1965
- H. PATSCH, *Friedrich August Wolf und Friedrich Ast: die Hermeneutik als Appendix der Philologie*, in U. Nassen (a cura di), *Klassiker der Hermeneutik*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1982, pp. 76-107
- M.C. PITASSI, *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Brill, Leiden 1987
- E. POMMIER, *Più antichi della luna. Studi su J.J. Winckelmann e A.Ch. Quatremère de Quincy*, a cura di M. Scolaro, Minerva, Bologna 2000
- E. POMMIER, *Arte e libertà: Winckelmann e i suoi seguaci*, in *I Greci. Storia Cultura Arte e Società*, a cura di S. Settis, vol. 3, *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1286-1310

- J.I. PORTER, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford University Press, Stanford 2000
- J.I. PORTER, *Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition*, in P. Bishop (a cura di), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Camden House, Rochester (NY) 2004, pp. 7-26
- V. PÖSCHL, *Nietzsche und die klassische Philologie*, in H. Flashar – K. Gründer – A. Horstmann (a cura di), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1979, 141-155
- A. POTTS, *Flesh and the Ideal. Winckelmann and the Origins of Art History*, Yale University Press, New Haven - London 1994
- M. RASKOLNIKOFF, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières. La naissance de l'hypercritique dans l'historiographie de la Rome antique*, École française de Rome, Roma 1992
- A.-B. RENGGER, *Frankreich in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive*, in G.W. Most (a cura di), *Disciplining Classics – Altetumswissenschaft als Beruf*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 1-38
- M. RIEDEL, *Zwischen Dichtung und Philologie: Goethe und Friedrich August Wolf*, in "Archivio di storia della cultura" 10, 1997, pp. 277-292
- M. RIEDEL, *Die Erfindung des Philologen. Friedrich August Wolf und Friedrich Nietzsche*, in "Antike und Abendland" 42, 1996, pp. 119-136
- D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco* (1965), Boringhieri, Torino 2006
- E. SAID, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'occidente* (1993), Gamberetti, Roma 1998
- M.M. SASSI, *La freddezza dello storico: Christian Gottlob Heyne*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" 16, 1986, pp. 105-126
- H. SCHELSKY, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1963
- P. SCHIERA, *Dall'arte di governo alle scienze dello stato: il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano 1968
- P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica in Germania nell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987
- J.C.F. SCHILLER, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, SE, Milano 1986
- J.C.F. SCHILLER, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1998
- J.C.F. SCHILLER, *Cosa significa e a qual fine si studia la storia universale?*, in *Scritti storici*, a cura di B. Maffi, Bompiani, Milano 1945, pp. 39-63
- U. SCHINDEL, *Johann Matthias Gesner, Professor der Poesie und Beredsamkeit 1734-1761*, in C.J. Classen (a cura di), *Die klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1989, pp. 9-26
- F. SCHLEIERMACHER, *Etica ed ermeneutica*, a cura di G. Moretto, Bibliopolis, Napoli 1985

- F. SCHMIDT, *Goethe über die "historische Kritik" F.A. Wolfs*, in "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 44, 1970, pp. 475-488
- E. SCHRÖDER, *Studiosus philologiae*, in "Neue Jahrbücher für das klassische Altertum" 32, 1913, pp. 168-171
- A. SCHULZ (a cura di), *Die Kassler Lobschriften auf Winckelmann*, Akademie, Berlin 1963
- H.C. SEEBBA, *Winckelmann: Zwischen Reichshistorik und Kunstgeschichte*, in H.E. Bödeker – G.G. Iggers – J.B. Knudsen (a cura di), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1986, 299-323
- H. SICHTERMANN, *Kulturgeschichte der Klassischen Archäologie*, Beck, München 1996.
- R. SIMON, *Les Juifs présentés aux Chrétiens. Textes de Léon de Modène et de Richard Simon*, a cura di J. Le Brun e G.G. Stroumsa, Les Belles Lettres, Paris 1998
- R. SIMON, *Nicolas Fréret, academicien*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century" 17, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, Genève 1961
- M. TAFURI, *La sfera e il labirinto. Avanguardia e architettura da Piranesi agli anni '70*, Einaudi, Torino 1980
- F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Morano, Napoli 1965
- F. TESTA, *Winckelmann e l'invenzione della storia dell'arte*, Minerva, Bologna 1999
- S. TIMPANARO, *La genesi del metodo del Lachmann*, Liviana, Padova 1981<sup>2</sup>
- E. TORTAROLO, *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese*, Il Mulino, Bologna 1989
- J. TRABANT, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990
- S. TURNER, *Riformalori dell'università ed erudizione professorale in Germania (1760-1806)*, in L. Stone (a cura di), *L'università nella società* (1974), Il Mulino, Bologna 1980, pp. 465-510
- E.B. TYLOR, *Alle origini della cultura* (1873<sup>2</sup>), vol. I, *La cultura delle credenze e delle superstizioni*, Ateneo, Roma 1971
- C. VASOLI, *L'enciclopedismo del Seicento*, Bibliopolis, Napoli 1978
- G. VELTRI, *Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums. Leopold Zunz und seine Lehrer F.A. Wolf und A. Böckh*, in R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 32-47
- F. VERCCELLONE, *Identità dell'antico. L'idea di classico nella cultura tedesca del primo ottocento*, Rosenberg&Sellier, Torino 1988
- M. VÖHLER, *Christian Gottlob Heyne und das Studium des Altertums in Deutschland*, in G.W. Most (a cura di), *Disciplining Classics – Altertumswissenschaft als Beruf*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 39-54

- VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Einaudi Torino 1995
- W. VOSSKAMP, *La Bildung dans la tradition de la pensée utopique*, in M. Espagne – M. Werner (a cura di), *Philologiques I. Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1990, pp. 43-54
- M. WERNER, *Le moment philologique des sciences historiques allemandes*, in J. Boutier – J.-C. Passeron – J. Revel (a cura di), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, Éd. de l'EHESS, Paris 2006, pp. 171-191
- U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Storia della filologia classica* (1921), Einaudi, Torino 1967
- M.L. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'oriente* (1971), Il Mulino, Bologna 1993
- R. WILLIAMS, *Cultura e rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950* (1958), Einaudi, Torino 1968
- J.J. WINCKELMANN, *Pensieri sull'imitazione*, a cura di M. Cometa, Aesthetica, Palermo 2001
- J.J. WINCKELMANN, *Storia dell'arte dell'antichità*, a cura di F. Cicero, Rusconi, Milano 2003
- R. WITTKOWER, *Allegoria e migrazione dei simboli*, Einaudi, Torino 1987
- F.A. WOLF, *Über Herrn D. Semlers letzte Lebensstage*, Hemmerde&Schwetschke, Halle 1791
- F.A. WOLF, *Prolegomena ad Homerum, Sive de Operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, Libr. Orphanotrophei, Halis Saxonum 1795
- F.A. WOLF, *Prolegomena to Homer*, a cura di A. Grafton, Princeton University Press, Princeton 1985.
- F.A. WOLF, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, a cura di S. Cerasuolo, Bibliopolis, Napoli 1999
- Friedrich August Wolfs *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft*, herausgegeben von J.D. Gürtler, Bd. 1: *Vorlesung über die Enzyklopädie der Alterthumswissenschaft*, Lehnhold, Leipzig 1831
- F.A. WOLF, *Encyclopädie der Philologie*, nach dessen Vorlesungen im Winterhabjahre von 1798-1799 herausgegeben von S.M. Stockmann, Die Expedition des europäischen Aufsehers, Leipzig 1831
- F.A. WOLF, *Ein Leben in Briefen*, Bd. 1: *Frühzeit. Hallische Meisterjahre 1779-1807*; Bd. 2: *Berliner Leidens- und Altersjahre (1807-1824)*; Bd. 3: *Erläuterungen*, a cura di S. Reiter, Metzler, Stuttgart 1935
- F.A. WOLF, *Fragmente zur Einleitung in die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*, a cura di R. Markner, R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 48-75.
- Y. YOVEL, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews*, Polity, Cambridge 1998.